# المقالات السابعة

بسم الله الرحمن الرحيم

(عن حقوق الإنسان)

(ترجمتي لحقوق الإنسان الفرنسية السبعة عشر بناء على النص الانجليزي لتوماس باين)

-النص.

{ممثلو شعب فرنسا, مُتشكلون في مجلس قومي, معتبرين أن الجهل, الإهمال, واحتقار حقوق الإنسان, هي السبب الوحيد لسوء الحظ العام وفساد الحكومة, قد قرروا تقديم إعلان رسمي, لتلك الحقوق الطبيعية, غير القابلة للتقادم, وغير القابلة للمصادرة: وبكون هذا الإعلان حاضراً دوماً في عقول أعضاء الجسد الاجتماعي, يكونوا للأبد منتبهين لحقوقهم ولالتزاماتهم; وحيث أن أعمال السلطة التقنينية والتنفيذية للحكومة, وكونها قابلة في كل لحظة للاقتران بنهاية المؤسسات السياسية, قد تصير مُحترمة أكثر; وأيضاً, حتى المطالبات المستقبلية للمواطنين, كونها مُوجهة بمبادئ بسيطة وغير قابلة للنزاع, تصير دائماً مائلة تجاه المحافظة على الدستور, والسعادة العامة.

من أجل تلك الأسباب المجلس القومي يعترف ويعلن, في حضور الموجود الأسمى, وعلى أمل بركته ونعمته, الحقوق التالي للناس والمواطنين:

1-الناس يولدون, ويبقون دائماً, أحراراً ومتساوين في حقوقهم. الفروق المدنية, بالتالي, يمكن أن تُؤسس فقط على المنفعة العامة.

2-غاية كل التجمعات السياسية هي حفظ الحقوق الطبيعية وغير المتقادمة للإنسان; وهذه الحقوق هي الحرية, الملكية, الأمن, ومقاومة الاضطهاد.

3-الأمّة هي بالخصوص مصدر كل سلطة ; ولا يمكن لأي فرد, ولا أي مجموعة رجال,أن يستحق أي سلطة غير مشتقة صراحةً منها.

4-الحرية السياسية تتألف من القدرة على عمل كل ما لا يضرّ الآخر. ممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان, ليس لها أي حدود إلا تلك الضرورية لتأمين الممارسة الحرة لنفس الحقوق لكل إنسان آخر; وهذه الحدود يمكن تعيينها فقط بالقانون.

5-القانون يجب أن يمنع فقط الأفعال المضرّة بالمجتمع. ما لا يمنعه القانون يجب أن لا يُعاق; ويجب أن لا يُجبَر أي أحد على ما لا يفرضه القانون.

6-القانون تعبير عن إرادة الجماعة. جميع المواطنين لهم حق الاتفاق, إما شخصياً وإما بممثليهم, على تشكيله. يجب أن يكون متساوياً مع الكل, سواء حمى أو عاقب; وبكون الكل متساوياً في نظره, لهم بالتساوي مؤهلين لكل شرف, أماكن, ووظائف, حسب قدراتهم المختلفة, بدون أي مميز آخر غير ذلك المخلوق بفضائلهم وملكاتهم.

7-يجب أن لا يتم اتهام, والقبض على, وحجز أي إنسان, إلا في القضايا المعيّنة بالقانون, وحسب الصورة التي حددها. كل مّن يؤسس, يحث, ينفذ, أو يتسبب في تنفيذ, أوامر عشوائية, لابد من معاقبته, وكل مواطن يُدعى, أو يُقبض عليه بمقتضى القانون, عليه أن يطيع فوراً, ويجعل نفسه ملوماً بالمقاومة.

8-القانون عليه أن لا يفرض من الغرامات إلا الضروري بإطلاق وبيّنة; ويجب أن لا يُعاقَب أحداً, إلا بمقتضى قانون أُعلِن قبل المخالفة, وطُبق قانونياً.
9-حيث أن كل إنسان براءته مفترضة حتى تثبت إدانته, في حال صار اعتقاله لا بديل عنه, كل قسوة معه, أكثر من اللازم لتأمين شخصه, يجب تقديم ما يضادها بالقانون.
10-يجب ألا تتم مضايقة أي إنسان من أجل آراؤه, ولا حتى من أجل آراؤه الدينية, شريطة أن تكون مجاهرته بها لا نقلق النظام العام المؤسس بالقانون.
11-الإيصال غير المقيد للأفكار والآراء كونه واحداً من أغلى حقوق الإنسان, كل مواطن له التكلّم, الكتابة, والنشر بحرية, شريطة أن يكون مسؤولاً عن إساءة استعمال هذه الحرية, في القضايا المعينة بالقانون.
12-كون القوة العامة ضرورية لتأمين حقوق الإنسان والمواطنين, تلك القوة مؤسسة لمنفعة الجماعة وليس من أجل المنفعة الخاصة للأشخاص الذي يؤتمنون عليها.
13-المساهمة العامة كونها ضرورية لدعم القوة العامة, ولتحمل بقية نفقات الحكومة, يجب تقسيمها بالتساوي بين أعضاء الجماعة, حسب مقدرتهم.
14-كل مواطن له الحق, إما بنفسه وإما بممثله, لصوت حر في تحديد ضرورة المساهمة العامة, المصادقة عليها, وقدرها, وطريقة تقييمها, ومدّتها.
15-كل جماعة لها الحق في مطالبة جميع عمّالها بتقرير عن تصرفاتهم.
16-كل جماعة لا يوجد لديها فصل بين السلطات وضمان للحقوق, تفتقر إلى دستور.
17-حق الملكية كونه غير قابل للانتهاك ومقدس, يجب أن لا يُجَرَّد أحد منه, باستثناء حالات الضرورة العامة البيّنة, ثابتة قانونياً, وبشرط تعويض عادل مسبق. } انتهى.

—..—

(الدراسة)

-المقدمة:

**{ممثلو شعب فرنسا, مُتشكلون في مجلس قومي, معتبرين أن الجهل, الإهمال, واحتقار حقوق الإنسان, هي السبب الوحيد لسوء الحظ العام وفساد الحكومة, قد قرروا تقديم إعلان رسمي, لتلك الحقوق الطبيعية, غير القابلة للتقادم, وغير القابلة للمصادرة: وبكون هذا الإعلان حاضراً دوماً في عقول أعضاء الجسد الاجتماعي, يكونوا للأبد منتبهين لحقوقهم ولالتزاماتهم; وحيث أن أعمال السلطة التقنينية والتنفيذية للحكومة, وكونها قابلة في كل لحظة للاقتران بنهاية المؤسسات السياسية, قد تصير مُحترمة أكثر; وأيضاً, حتى المطالبات المستقبلية للمواطنين, كونها مُوجهة بمبادئ بسيطة وغير قابلة للنزاع, تصير دائماً مائلة تجاه المحافظة على الدستور, والسعادة العامة}**

أقول: يبدأ النص بذكر الأشخاص الذين سيعلنون حقوق الإنسان. إذ لا يوجد إعلان بدون الإنسان. وحيث أن الحقوق تنبع من السلطة, لأن الحقوق وإن كانت مبنية على وقائع حقيقية لكنها دائماً مفتقرة إلى إرادة إنسانية لاعتبار وجودها وتفعيلها في مجتمعاتهم, وكذلك لأن الكلام عن الحقوق هو كلام عن المجتمع إذ المنفرد المنعزل لا يتكلم عن الحقوق والواجبات إذ لا يوجد غيره, وكذلك لأن ذكر الحقوق يعني

ذكر القيود, إذ تقييد الناس بحقوق يفترض أنهم قد يخرجوا عليها, ولو كنّا نضمن عدم خروج أحد عليها لما احتجنا إلى أكثر من مجرد ذكرها للتذكير بها بل حتى هذا الاحتمال لا يستقيم لكون التذكير لا يقع إلا على القابل للنسيان والقابل للنسيان قابل للعصيان ولو بغير قصد وإنما لنسيانه, ومن الواضح أن الناس تخرج على الحقوق المعلومة المؤيدة بالسلطة فضلاً عن ما سواها من حقوق. إذن, الكلام عن الحقوق هو كلام عن إنسان معتبر للحقوق, في مجتمع إنساني, لديه سلطة إنسانية. ومن هنا تبدأ الإشكالات على فكرة حقوق الإنسان, إما من حيث المبدأ وإما من حيث التطبيق.
من حيث المبدأ, لأنه قد يقال أن فكرة السلطة معارضة لفكرة حقوق الإنسان من الأساس. أي أن السلطة بحد ذاتها قهر للإنسان, إذ لا معنى للسلطة إن لم تحتوي على عنصر إكراه, ولو كان إكراها واقعاً على قلّة من الخارجين على القانون الذي ارتضته الأكثرية. فضلاً عن لو كانت الحقوق هي مجرد أوامر تلائم الأقلية وضد مصالح الأكثرية أو رغبتها. من أجل حل هذا الإشكال, بدأ الإعلان بتعريف السلطة المشروعة فقال (ممثلو شعب فرنسا). إذن توجد منطقة اسمها فرنسا, وحدود هذه المنطقة سابقة في وجودها على وجود الجسد السياسي المسمى بالمجلس القومي الذي يتشكل من (ممثلو شعب فرنسا). وهذا يفترض وجود الناس ووجود البلاد وحدودها ووجود اسم لها قبل وجود السلطة التي تعبّر عنهم. هذا الشعب, إما أن يجتمع بكل أفراده لحل كل موضوع وصغيرة وكبيرة في المجتمع, وإما أن يجتمع كل أفراده للنظر في الأمور الكبيرة فقط, وإما أن يبعث ممثلين ونواب عنه للقيام بأمور السلطة ثم هذا القسم ينقسم إلى وجود تواصل مباشر بين النائب ومن ينوب عنهم حتى يفهم مطالبهم ورؤيتهم أو لا يوجد تواصل بعد تفويضه للنيابة عنهم. هذه الأمور يحددها الدستور.
إلا أنه يوجد إشكال آخر على فكرة التمثيل الشعبي: إن كان الشعب القائم الآن بعث نوابه ليعبّروا عن أفكاره وإرادته, وإن خرج المجلس القومي بإعلان حقوق معينة لها تفاصيل محددة, فكيف يصح إلزام الأجيال القادمة بحقوق رسمها غيرهم مما يعتبر نقضاً لأصل فكرة التمثيل؟ حل الإشكال من وجهين: الإعلان الذي بين أيدينا بدأ بفكرة التمثيل الشعبي وأنه مصدر إعلان الحقوق, فحيث أن فكرة طغيان جيل على حق جيل آخر في التمثيل الشعبي, بالتالي لابد من اعتبار كل وثيقة حقوق قابلة للتعديل كلما أراد الشعب ذلك, إذ لو قلنا بغير ذلك لنقضنا جوهر فكرة التمثيل, وهذا الإعلان مبني على فكرة التمثيل الشعبي. هذا وجه. وجه آخر, وهو بحد ذاته مشكل, أن الحقوق المذكورة هنا هي حقوق حسب تعبيرهم (طبيعية, غير قابلة للنقض, غير قابلة للتغيير) أي أنهم يعتبرونها جزءاً من هوية الإنسان وجوهره, بمعنى أننا لو استطعنا أن نعاين جوهر الإنسان وما يلزم عنه من حقوق سنجد هذه الحقوق التي يتحدث عنها المجلس القومي الفرنسي, ولذلك قالوا "إعلان" حقوق الإنسان, فهم لا يخترعون هذه الحقوق لكنها موجودة "في الطبيعة الثابتة" للإنسان, وما عليهم إلا الكشف عنها والإعلان عن وجودها المستتر الخفي. الآن, من الجميل اعتبار وجود حقوق ثابتة إن كانت قائمة على حقائق صادقة ولوازم نافعة, لكن من الخطر تسمية بعض الصياغات الحقوقية "طبيعية وغير قابلة للنقض والتغيير", وسنرى وجه الخطورة إن شاء الله أثناء تأمل بنود الإعلان السبعة عشر.
الاعتبار, والاجتماع, والسلطة. هذه الكلمات الثلاث هي القواعد التي لابد من تثبيتها وتفسيرها حين نتكلم عن أية حقوق, ولابد من وجود تناسق بين الحقوق وبين لوازمها الضرورية وتعريفاتها الجوهرية. التمثيل الشعبي يبرر بناء سلطة تعبر عن الشعب وتعلن الحقوق, لكن السؤال هو: إن كان التمثيل الشعبي هو أحد حقوق الإنسان الطبيعية, وكانت السلطة التي تم تشكيلها بإرادة الشعب هي المعلنة

لهذه الحقوق, أفلا يعني ذلك أن حقوق الإنسان سابقة على وجود السلطة التي تعلن حقوق الإنسان, وفاعلية حقوق الإنسان قائمة قبل وجود السلطة بل إنها هي التي توجد السلطة؟ نعم, هذا بالضبط ما يعنيه ذلك. ومن هنا نقول بأن الشعب فوق السلطة, بمعنى أنه سابق عليها في الوجود, وهي مشتقة منه وخاضعة له, وخضوع الشعب للسلطة هو خضوع الشعب لنفسه من باب إلزام المرء لنفسه. نعم, هذا يتضمن الاختزال, أي اختزال الشعب في الأكثرية التي سرى رأيها في السلطة, والأقلية مجبورة على القبول برأي الأكثرية, فما الذي يبرر إجبار الأقلية؟ يبرر ذلك كون الأقلية لها الحق في السعي لتصير هي الأكثرية, بدون إعاقة من السلطة القائمة ولا الأكثرية.

ما معنى "الاجتماع"؟ ما الذي يميز شعب فرنسا عن شعب ألمانيا مثلاً؟ هل هي وحدة اللغة؟ إن كان كذلك, وجب اعتبار اختلاف اللغات في الأمة الواحدة مما يميّزها, ووجب اعتبار اختلاف اللهجات في اللغة الواحدة والذي قد يجعل التواصل بين أصحابها متعذراً أيضاً سبباً للتفريق الاجتماعي بينهم, ووجب إدخال كل متكلم بهذه اللغة في الأمة حتى لو كان في بلد ناء عنها. لو أردنا الاختصار, فلن نجد شيئاً يبرر التمييز بين الشعوب على أساس قومي إلا كون الأكثرية لها لغة واحدة, أتعيش في منطقة واحدة, أو اشتراكها في مبادئ معينة. لا نستطيع اعتبار المبادئ هي المنشأ, لأن الاتفاق في المبادئ لا يكون مطلقاً في شعب واحد, والأحزاب السياسية فضلاً عن المذاهب الفكرية والطوائف الدينية تبرهن على ذلك. واتصال المنطقة ليس شرطاً, إذ قد يكون الشعب الواحد الذي له مجلس قومي واحد يعبر عنه في مناطق متفرقة براً وبحراً. أما اللغة فقد مرّ ذكرها. وعلى ذلك, التمييز القومي فيه اعتباطية من وجه, والأدق القول بأن أي مجموعة من الناس تتفق على إقامة سلطة تحكمهم هي الدولة, أيا كانت لغاتها ومبادئها غير مبدأ الاتفاق التأسيسي ومنطقتها. الإرادة هي الدولة.

"الاعتبار" نظر فكري, إذ لا يوجد في ظاهر الطبيعة إلا أبدان تشعر بالراحة والألم, فتطلب الراحة وتبتعد عن الألم, ومصدر الراحة والألم ظاهر بذاته ومعروف بالوجدان الشخصي المباشر له, فلا يحتاج إلى إعلان ولا صيغ قانونية ولا تنوير عقلي وتزكية أخلاقية. الحقوق كلّها "ميتافيزيقية", بدرجة أو بأخرى. الحقوق من وراء الطبيعة, ويستحيل أن تكون طبيعية بمعنى الطبيعة المادية الظاهرية, لأن الحق "الطبيعي" الوحيد هو ذلك الحق الذي تعرفه الحيوانات والنباتات والجمادات, وهو شيء غير معقول بصيغة قانونية وضعية خارجية اعتبارية, ومبناه على أخذ كل شيء لما يحتاجه بغض النظر عن المأخوذ منه وما سيفقده, فالأسد لا يرفع دعوى على الغزال لأكلها, ولا الدجاجة تملك حق سجن الديك للتعنيف الأسري. نعم, قد نقول "حقوق طبيعية" بمعنى أنها مشتقة من طبع الإنسان, بمعنى الإنصاف. بيان ذلك, الإنسان قد لايبالي بغيره من الناس لأخذ ما يريده ويحتاجه ولو على حسابهم, كالسباع مثلاً, لكن لو أنزلنا بهذا الإنسان السبعي نفس ما أنزله هو بغيره أو لو أنزلنا بالذين يحبهم ويهتم لأمرهم نفس ما أنزله هو بغيره, حينها سيعترض ويرفض, بالتالي هو يعرف من نفسه وبطبعه ووجدانه سوء ذلك العمل. والسلطة العامة هي المبنية على الإنصاف, أي سريان نفس الحقوق على الكل بغض النظر عن قوتهم كأفراد, فقوة الجماعة تعزز من قوة الفرد في حال كان الحق مع الفرد وَ تنزل العقوبة ضد الفرد الذي يكون عليه الحق. ما الذي يجعل الناس تفعل ذلك؟ يجب الإعلان الفرنسي (السعادة العامة). وما الذي يبرر اتخاذ (السعادة العامة) كمبدأ لبناء السلطة؟ الجواب الوحيد: إرادة العامة. إذ الخاصة لا تبالي بالعامة, لأنها تريد السعادة لنفسها, وهذا نظام الطبقية الشائع, والمقصود به تقسيم الناس إلى قلة تكون لها السعادة من حيث أن لها القوة والثروة, ولها القوة من حيث اجتماعها وتكوين مجلس ذاتي لها

يعبر عن مصالحها وينفذها ويسعى في إجبار العامة على العيش بما يتناسب مع تلك المصالح الخاصة, ولها الثروة كنتيجة لتلك القوة. لا يهتم بالعامة إلا العامة, ولن يهتم بالعامة إلا العامة. ولذلك, حتى تعتبر العامة مصالحها, وتشترك في تكوين مجلس قومي يعبر عن إرادتها ومصالحها وما يؤدي إلى سعادتها بالقدر الممكن حسب ظروفها, لن تفلح وستعيش مقهورة ما دامت باقية على الأرض.
بذلك نفهم الارتباط بين أول جملة من مقدمة الإعلان وآخر جملة منه, قبل البدء بتعداد الحقوق. أول جملة (ممثلو شعب فرنسا, متشكلين في مجلس قومي), آخر جملة (السعادة العامة). وما بين أول جملة وآخر جملة التفاصيل التي ستؤدي إلى جلب السعادة العامة لشعب فرنسا.

...

**1-الناس يولدون, ويبقون دائماً, أحراراً ومتساوين في حقوقهم. الفروق المدنية, بالتالي, يمكن أن تُؤسس فقط على المنفعة العامة.**

أقول:
الحرية مطلقة. وهذه الحرية المطلقة تعني الفردية، إذ الفرد هو الحر، أما كل ما كان مرتبطاً بذاته بغيره فهو عبد ولا يكون حرّاً إلا نسبياً. تقرير الحرية بغض النظر عن الولادة وبغض النظر عن ما يحدث لاحقاً في حياة الإنسان، يعني أن المقصود بالحرية هنا الفردية واعتبار كل فرد باستقلال عن غيره وله قيمة ذاتية. في ضوء ذلك، لا يعني "شعب فرنسا" إن أردنا الاتساق في الأفكار، إلا جماعة الأحرار، أينما كانوا في الأرض، ف"فرنسا" هنا لا قيمة ذاتية لها وإنّما هي شئ وقلب عارض وبقعة جغرافية اتّفق مصادفة كونها محلاً لظهور الوعي بالفردية والحرية الذاتية المطلقة. ثم إن هذه الحرية لا يمكن أن تعني الحرية التي يمكن سلبها بالحكم على الشخص بالسجن، إلا من جهة واحدة وهي أن الفرد الذي يدخل في جماعة الأحرار ويؤسس للمجتمع الحر ويكوّن دولة تمثّله، هذا الفرد يوافق مسبقاً على القوانين، بالتالي هي قوانينه هو أيضاً، ولو من حيث الجملة. وبقبوله هذا ورضاه بالعيش تحت ظلّ هذه القوانين، فإن سريان حكم القانون الحاكم بسجنه عليه لا ينقض حريّته في الحقيقة لكنّه مظهر من مظاهر حريّته الأولى والجوهرية التي على أساسها نشأ القانون القاضي بسجنه في حال ارتكب جرماً معيّناً.
ما الذي يردّ عليه قولهم {الناس يولدون ويبقون دائماً أحراراً ومتساوين في حقوقهم}، لأنه لا يوجد قول مثبت إلا وهو يثبت ما ينفيه قول آخر، ولا يوجد قول ينفي ويؤكد على النفي إلا وهو ينفي شيئاً يثبته ويؤكده شخص آخر. فما هو ذلك الشئ أو الشخص الذي يناقض الحرية والمساواة؟ هي النظريات التي تقول بأن بعض الناس يولد عبداً وتابعاً في فكره وإرادته لغيره من الناس، وحالته هذه ذاتية لا تتغيّر، أو قد تتغيّر لكن بشروط معيّنة. والنصّ الفرنسي هنا يعلن بأن الإنسان لا يحكمه غيره من الناس أبداً، إلا بحكم هو يرتضيه لنفسه ويلتزم به. وكذلك بالنسبة للتساوي في الحقوق، لأن البعض يرى أن الناس لا تتساوى في الحقوق، لكن بعض الناس لهم حقوق تختلف كمّياً أو كيفياً أو كلاهما عن البعض الآخر. فالنص يقول "كلّا، لا توجد فروق جوهرية بين الناس من حيث إنسانيتهم". والمفترض المسكوت عنه هنا هو أن الحرية الفردية والحقوق الاجتماعية السياسية تتفرّع عن الحقيقة الإنسانية الجوهرية. أي كأنه يوجد جوهر مفارق للإنسانية كلّها، وهذا الجوهر يستحقّ بنفس وجوده أن يكون حرّاً وأيا كان الشخص الذي يتجسّد فيه ذلك الجوهر وبغض النظر عن الاختلافات الشخصية بين التجسّدات المختلفة، مع ذلك يبقى كل تجسّد وتشخّص لجوهر الإنسانية مستحقّاً لنفس الحقوق الاجتماعية والسياسية. نظرية أخرى لتأسيس الحرية الذاتية والمساواة الحقوقية هي بالنسبة للحق تعالى. أي لأن الحق تعالى وخالق الكل

ينتسب إليه الجميع، والجميع بالنسبة إليه كشئ واحد من حيث أنه خالق الكل، فلا يُقيّد المخلوق إلا الخالق، وأي تقييد لمخلوق من مخلوق آخر يجعله معتدياً على سلطان الرب الأعلى للكل، وكذلك لأن مصدر الحقوق هو الرب الأعلى ولا يمكن أن يميّز بين الناس في الحق الواحد لأن ذلك يكون طعناً في الحق أو يكون إخراجاً للمستحقّ من دائرة الاستحقاق بدون سبب معقول وراجع إلى جوهر الحق ولأسباب لا تكون إلا عرضية وصناعية مثل الثروة أو القدرة العسكرية أو الدم، ولو تأملنا في هذه الثلاث أسباب للتمايز الحقوقي فسنجد أن اعتبار قيمة الدم والأسرة والقبيلة إنما يحصل بعد حصول هذه القبيلة على ثروة معيّنة أو قدرة عسكرية معيّنة، فالدم لا يقوم بنفسه عادة أبداً. أما الثروة فلا يمكن حمايته إلا بالقدرة العسكرية، وأغنى التجار عبد لأضعف العساكر إذ لا يستطيع أن يقاتل بنفس المال وإنما يقاتل بالسلاح الذي يستعمله الرجال. بالتالي لا يبقى سبب للتمييز بين الناس سواء في حريتهم أو في حقوقهم إلا القدرة العسكرية. ولذلك لم ولن ولا يمكن أن تتفعل حرية الناس والتساوي بينها إلا إن صارت القدرة العسكرية شائعة في الأمّة، أي الأمّة كلّها تصير جنوداً مُسلّحة، وحينها لا يمكن لبعضها أن يطغى على بعض لأن هذا سيُعرِّض الكلّ للفناء أو الضعف العام، وعادة لا يستعمل السلاح إلا من يظنّ أنه أقوى من الطرف الآخر أو أن الطرف الآخر لن يقاومه فيهدده هو بسلاحه. ومن هنا الثورة لا تكون إلا ثورة مُسلّحة، أقصد الثورة التي تُفعّل حرية وحقوق الإنسان، وغير ذلك غير معقول.

فالحقيقة أن الناس يولدون عبيداً، ويبقون عبيداً، مالم تصبح لديهم القدرة العسكرية التي يمكن أن يصدّوا بها استعباد القاهرين لهم. ثم القدرة المالية، تجعلهم يستقلّون عن أبويهم وتسوّل مجتمعهم مباشرة أو غير مباشرة مثل بيع العقول والأقلام مقابل العيش. ثم القدرة المعرفة، تجعلهم يستقلّون عن أرباب دينهم ومذاهبهم وطوائفهم سواء كانت فكرية أو ماورائية. الإنسان يولد حرّاً بالقوّة، ولا يصير حُرّاً بالفعل إلا بالسلاح والمال والقلم. والحدّ الأدنى وقاعدة الحرية تتفعّل بالسلاح، وعلى ذلك يقوم المجتمع الحر ودولة القانون. لم يسبق في التاريخ كلّه، ولا في الحاضر، أن استطاع بعض الناس استعباد البعض الآخر إلا واستعبدوهم، ولا نكاد نعرف لهذه الحالة استثناء يستحقّ الذكر هنا. فلا معنى للنصّ على أن {الناس يولدون ويبقون دائماً أحراراً ومتساوين في حقوقهم} إلا مع التنبيه على سبب تفعل هذه الحرية والمساواة الحقوقية. لم يتحرر شعب من ملوكهم، لا في فرنسا ولا في أمريكا مثلاً، إلا بقوّة السلاح العام والثورة الشعبية.

نعم، كل إنسان يعلم من نفسه أنه حر، بمعنى أن إرادته قد تكون نابعة من نفسه أو تابعة لغيره وهو مُكرَه وكاره لذلك الاتباع لكن ينقاد حفاظاً على شئ أثمن عنده مثل حياته. كل واحد يشعر من نفسه بالفرق بين حالة الاختيار وحالة الإكراه، ويميل إلى حالة الاختيار وهي التي تتناسب مع سكون نفسه وشعوره بالقيمة، وهذا برهان وجود جوهر الحرية. وحتى أولئك الذين علّممهم أربابهم السياسيين والدينيين أنهم في جوهرهم عبيد تابعين، لم يستطع أولئك إقناعهم بذلك إلا تحت وطأة السلاح من جهة، وبإشغالهم بمعاشهم وأنفسهم من جهة أخرى، وبوعدهم بوعود كاذبة مفادها أنهم سينالون حريّتهم في حال رضوا اليوم بعبوديتهم مما يدلّ على اعترافهم بحريتهم الذاتية الحالية والآنية. الحرية ليست شئ يُعطى للإنسان، لكنه حر في ذاته الآن، ومدى تفعيله لهذه الحرية يختلف بحسب مدى قدرته ورغبته في التضحية في قتال مَن يقف بينه وبين تفعيلها لأن المستعبد القاهر يهدد الإنسان بالموت والسجن في أحسن الأحوال في حال حاول تفعيل حريّته الذاتية.

نعم، كل إنسان يعلم أن الحق الواحد لابد أن ينطبق على كل من يتّصف بصفة الحق. فمثلاً، حين نرى س من الناس يعمل في حقل فيأخذ ثمار عمله ويأكلها كلّها، ثم نرى ص من الناس يعمل في حقل فلا يأخذ إلا بعض ثمار عمله ويضطر أن يعطي بقية الثمار لشخص آخر يهدده بالسلاح إن لم يُعطيه إياها ويسمّيها "ضريبة، مكوس، زكاة، صدقة..الخ" فإننا نشعر فوراً بأن الأوّل نال ما يستحقّ من الثمار لكن الثاني تعرّض للسرقة، لكن السارق لا يكتفي بأن يسرق لكنه يخفي اسم سرقته تحت اسم آخر ويحاول تلميع صورته قدر الإمكان ويضع التصوّرات والخيالات التي يستطيع اختلاقها منأجل تبرير تلك السرقة تحت مسمّى آخر، وكلّما كان المسروق أكثر عرضة للثورة بسبب السرقة كلّما اضطر السارق إلى اختراع مصطلح وخيال أقوى لتبريرها وتغيير طبيعتها في ذهن المسروق. الطغاة تعلّموا منذ القدم حقيقة الفرق بين الحياة الذهنية والحياة الخارجية، وعرفوا أن الإنسان في الواقع يعيش داخل ذهنه ثم يعيش بذهنه في العالَم الخارجي، ولا يهم ما يحدث في الخارج إلا بقدر ما يؤثر في الذهن. ولذلك اشتغلوا على الذهن، والذهن يعمل بالأفكار والأفكار تظهر بالكلمات. ولذلك لا تجد الطغاة أي الذين يريدون عدم تفعيل الناس لحريتهم وعدم فرضهم للتساوي في حقوقهم، لا تجد هؤلاء الطغاة إلا ويشتغلون على الكلام. ويسعون في تقييد الكلام والمعاقبة على بعض أصنافه، وتحديداً تلك الأصناف التي تؤثر على الذهن بنحو يفكك ويلغي الاختراعات الطغيانية التي زرعوها في أذهان الناس حتى يجعلوهم يروا الخارج من وراء نظّارة صنعوها هم له. فالسرقة تصير ضريبة أو صدقة، والطغيان يصير نظام واستقرار، والظلم يصير عدلاً، والقمع يصير حفاظاً. وهكذا.

كل إنسان كان في وقت ما، وكل أسرة كانت في وقت ما، "لا شئ". أقصد قبل أن تصل قدرتهم العسكرية إلى حد يسمح لهم بالطغيان، كانوا قبل ذلك مثلهم مثل بقية الناس بل قد يكونوا من المستعبدين بدورهم. في هذا الوقت، كانوا {متساوين في حقوقهم} مع بقية الناس مثلهم، وكانوا ولاشك يرون القاهرين لهم والمتميّزين عنهم يرتكبون فعلاً شنيعاً وغير مقبول. فسعوا للقدرة العسكرية والمالية والمعرفية، ثم صعدوا في السلّم، حتى صارت القهر بيدهم. الآن ماذا سيفعلون؟ هل سيقولوا "قد عرفنا أننا مثل هؤلاء الذين نريد أن نقهرهم، ونحن من الناس مثلهم تماماً، نأكل مثلهم ونشرب مثلهم وننام مثلهم ونموت مثلهم ونشعر مثلهم ونفكّر بنفس قواعد المنطق الذهني، وما إلى ذلك، فلماذا نتميّز عنهم اليوم وقد كنّا منهم بالأمس، لا لا، تعالوا نضمن لهم نفس حريّتنا وحقوقنا". هذا نادراً ما حدث، بل لم يحدث تقريباً أبداً. هذا إن كان الناس في حالة سلبية من انتظار سادتهم وأربابهم ليغدقوا عليهم بنعمة عدم ممانعتهم في تفعيل حريتهم والتساوي معهم في الحقوق. فالكل يعلم أنه مثل بقية الناس في جوهر الحقوق والاستحقاق. والكل يعلم أنه يتأذى حين يظلمه أحد أو يتفضّل عليه في حق لا مبرر له في تفضّله إلا أنه أقدر منه على قتله وسجنه وسرقة ماله في حال خالفه في رغبته تلك. بالتالي، لا يوجد أساس حقيقي وواقعي للتفاضل بين الناس في جوهر الحرية وجوهر المساواة في الحقوق، إلا أساس واحد فقط وهو: العنف المُسلَّح. غير ذلك، يستحيل أن يُسلّمه الناس طيبة بها أنفسهم إلا عن اقتناع عقلي وإرادة. ولا كلام لنا عن تسليم الناس بأنفسهم ما يشاؤون تسليمه من عقولهم وإرادتهم وأنفسهم وأموالهم، فهذا من صميم الحرية. لكن كلامنا عن سلبها بالقهر ومن الغير.

بما أن إعلان حقوق الإنسان ليس نصّاً فلسفياً بحصر المعنى، لكنّه نصّ حقوقي عملي، وإن كان الثاني يعتمد على الأوّل بالضرورة، إلا أن تفسيره تفسيراً عملياً وهو سبب وضعه يعني أن الحرية والمساواة المذكورة لابد أن يكون لها مظهر عملي وتجلّي حقوقي دولي. وعلى ذلك، تكون الحرية المطلقة

هـي اعتراف قانوني بفردية الناس من جهة، ومن جهة أخرى أن إرادة كل صاحب إرادة فاعلة بعد بلوغ سنّ الرشد والتمييز، تصير إرادة مُحتَرمة ولا يجوز قهرها على شئ مخالف لها حتى لو أراد صاحبها إهلاك نفسه. ويُفعَل به ما يفعله بغيره في حال اعتدى، وذلك أيضاً لا يناقض جوهر الحرية، لأنه اعتراف عملي بأنه يرى الاعتداء مقبولاً في حق الإنسان، لأنه اعتدى على إنسان آخر، وحيث أن الناس سواسية في جوهر الإنسانية، فما تفعله بإنسان آخر أنت تفعله بنفسك في الحقيقة، ولذلك يجوز إنزال العقوبة بحق المعتدي وإن كان كارهاً لها، فهو الذي وضع مشروعية العقوبة العادلة بتجويزه إكراه الآخر على شئ لا يريده ذلك الآخر. فالعدل مع الحرّ من صلب الاعتراف بحريّته. الحرية والعدالة لا يفترقان. مع كل حرية مسؤولية عادلة. وكلّما ازدادت درجة الحرية، كلّما ازدادت درجة المسؤولية وشدّة العدالة التي يؤخذ بها.

التساوي في الحقوق يعني أن الحقوق لاشخصية. وتنظر للفعل من حيث هو فعل، والصفة من حيث هـي صفة. والنصّ القانوني ينظر إلى الصفات والأفعال حصراً. فمن تلبّس بالصفة والفعل، فالقانون يخصّه وينطبق عليه. لكن النصّ لا يكتفي بتقرير المساواة في الحقوق، بل يؤسس أيضاً للفروق. {الفروق المدنية، بالتالي، يمكن أن تؤسس فقط علي المنفعة العامّة} وهذا يعني أنه {يمكن} أن توجد فروق مدنية. وفي حال وجدت، فلابد من تأسيسها على شئ، لأنه بعد تقرير المساواة الحقوقية، كيف يمكن القبول بالفروق الحقوقية، هذا تناقض. ولذلك لابد من تأسيسها على شئ. لكن السؤال الأول هو: ومن أين تأتي الفروق المدنية؟ من المناصب العامّة مثلاً. فالرئيس له حقوق من حيث أنه رئيس ليست للأستاذ الجامعي. والزوج له حقوق من حيث هو زوج، ليست للابن غير المتزوج. وهكذا. وجود فروق في المناصب، والوظائف التي لابد منها لقيام المجتمع، يقتضي بالضرورة وجود فروق مدنية. وهذا أوّل فصل بين الحقيقة الإنسانية والحقيقة المدنية في هذا الإعلان. وهو تناقض يؤسس لكثير من الخلافات بعد ذلك. لأننا سنجد الناس تعارض بعض الفروق المدنية بناء على المساواة الإنسانية، وسنجد بعض الناس تشكك في جدى الفروق المدنية حتى تحفظ أصالة المساواة والفردية، ثم سنجد الناس تختلف في تشخيص {المنفعة العامّة} التي عليها ستؤسس الفروق المدنية. لأن الحرية ذاتية مطلقة من حيث جوهرها، والجوهر يريد التشخّص دوماً، ولأن المساواة مطلقة في الحقوق من حيث الإنسانية، ويستحيل أن يكون متولّي الوظائف والمناصب المدنية إلا إنساناً، فالنتيجة الضرورية هي وجود تناقض بين الحرية والمدنية، وتناقض بين المساواة وبين المناصب. فالمدنية مبنية على نزاع جوهري. وهذا النزاع تفاداه الأوائل، أو حالوا تفاديه، عن طريق تقرير التمييز بين الناس في الولادة، والتمييز بين الناس في الحقوق. أي أنهم جعلوا البعض أحراراً والبعض عبيداً، وجعلوا فروقاً جوهرية في الحقوق، تفادياً لذلك النزاع. فالسيد سيد، والعبد عبد، وهكذا تستمر المدنية. فالمدنية إما أن تُبنى على تناقض بين حقيقة جوهرية ومنفعة ضرورية لاستمرار المدنية، وإما أن تُبنى على تناقض بين حقيقة جوهرية وتصوّرات مغلوطة يُراد منها المصلحة الاجتماعية والسياسية. ولذلك حتى الأوائل والطغاة في هذا الزمان لا تسلم مجتمعاتهم ودولهم من أنواع شتّى من الانقلابات والثورات والغزوات والحروب الداخلية والخارجية والنزاعات السلمية والعنيفة. باختصار، لا يوجد حلّ للنزاع بين الناس، والاختلاف بينهم حين يجتمعون. إن كنّا سنبني شيئاً اجتماعياً فلابد من وضع هذه الحقيقة القاسية في قاعدة البناء وإجلساها في صدر مجلس الشورى العامّة. لا يوجد وسيلة للتوفيق بين مقتضيات الحقيقة التي يشعر بها كل إنسان في نفسه، وبين لوازم إقامة مدنية منّظمة تجلب منفعة عامّة بأكبر قدر ممكن في هذا العالَم. وجود المدنية يعني

وجود الاختلافات. فالسؤال المهم ليس التوفيق الفلسفي بين الأمرين، لا يمكن التوفيق بينهما في هذا الواقع وهذه الطبيعة. الاختلاف حتمي، والتنازع ضروري، والتزاحم حق، ولن يتغيّر أي شئ من ذلك بنحو جوهري أبداً مادام الإنسان إنساناً والطبيعة طبيعة. فما العمل إذن؟

العمل هو التالي: أن تكون الفروق مبنية على شئ عام لا ينتفع به البعض دون البعض بطريقة شخصية. هذا أوّلاً. ثانياً أن نقلل الفروق، كمّاً وكيفاً، بأكبر قدر ممكن لا يضرّ بأصل المنفعة المرجوة من الفرق في جميع المجالات الاجتماعية والسياسية. ثالثاً، وضع منهج عام للتعامل مع الاختلافات والحكم فيها بنحو يرضى به الجميع من حيث أصله، مثلاً إعطاء صوت واحد لكل فرد ثم الرضا بما تحكم به الأكثرية مع وجود فرصة أخرى للتصويت في مستقبل غير بعيد بحيث توجد فرصة للذين يريدون الترويج لرأيهم لمحاولة إقناع الناس وإعادة التصويت في القضية المختلف فيها. إن كان يوجد عمل، فيمكن في هذه الأصول الثلاثة التي ذكرتها باختصار. وإن لم تنفع حتى هذه الأصول، فلا حلّ.

فالناس ستحدد الفروق المدنية، والناس ستؤسس لها قانونياً، والناس ستشخّص المنفعة العامّة، أقصد باختيار الأكثرية بحسب اختلاف المواضيع. بغير ذلك، سيرى الناس الفروق المدنية طغياناً، ومؤسسيها طغاة، والمنفعة العامّة مجرّد كذبة لسلبهم حريتهم وحقوقهم والاستعلاء عليهم. كلّما تم إدخال أكبر عدد من الناس ليشاركوا مباشرة أو عبر ممثّليهم، مع إعطاء الأصالة للمشاركة المباشرة والعمل عليها وعدم اللجوء للتمثيل إلا للضرورة وبقدر الضرورة، كلّما أمكن إقامة مدنية أقوى وأسلم.

الحقوق المذكورة في هذا الإعلان، فاتحة لتأسيس مدنية أقوى وأسلم.

...

**2-غاية كل التجمعات السياسية هي حفظ الحقوق الطبيعية وغير المتقادمة للإنسان; وهذه الحقوق هي الحرية, الملكية, الأمن, ومقاومة الاضطهاد.**

أقول: الحرية أن لا يُقرَر عليك إلا ما توافق عليه جملة أو تفصيلاً.

الملكية لا تكون إلا على شئ صنعته أنت بعملك الذهني أو البدني بالمباشرة. وذلك لأن طاقتك تمتزج بالمنتوج، فيصير لك منه بقدر هذه الطاقة والحقيقة التي سرت منك فيه. الملكية فرع الإيجاد، وتتحدد بقدر حصّتك من الإيجاد، لأنك الخالق له. فالملكية حق الخالقية.

قد تقول: أليس الوالد والوالدة إذن يملكون أولادهم لأنهم صنعوهم بالإنجاب، أفلا يكون ذلك ناقضاً لحرية الأولاد، فيوجد تناقض بين حق الحرية وحق الملكية؟

نقول: كلّا. لأن الإنجاب ليس صُنعاً. إذ لا الوالد صنع منيّه، ولا الوالدة صنعت البويضة، ولا أحدهما صنع الجنين في الرحم. وكل واحد منهما جامع الآخر لأسباب ترجع إلى نفسيته، مثل طلب اللذة بنحو أساسي. ف "ثمن" هذه العملية قد تقاضاه كل واحد في اللذة التي نالها من الجماع، أما ما سوى ذلك فليس لهم يد فيه. ثم الوالد لا يستطيع أن يجزم بأن الوالدة لم تجامع غيره حتى يقطع بأن الولد ولده هو. أما الوالدة، فلم تصنع شيئاً، إذ لا مني لها بدون الرجل. ومن كل وجه، لا توجد عملية صناعية في الجماع. فلا صنع، فلا خالقية. لا خالقية، فلا مالكية.

الأمن ليس حقّاً لأنه يفترض أن سبب عدم الأمن سيراعي حقّك في الأمن، والواقع أن سبب عدم الأمن لا يبالي بك وبحقوقك. بالتالي لا ينقض الأمن إلا شخص لا يعتبر الأمن حقّاً من حقوقك التي لا ينبغها سلبها منك. فليس معنى حق الأمن إلا أن التجمع السياسي لابد أن يعمل لوضع أسباب تُبقي على الأمن. والأمن ينخرم بالواقع وبالتوقّع، بالواقع مثل قدوم جيش غازي أو حصول جريمة في البلد، بالتوقّع كالخوف من وقوع العدوان. والأمن يشمل الأمن البدني الذي ينخرم بالواقع، والأمن النفسي الذي ينخرج بالتوقّع. ولا يكون الأمن إلا بالقوانين المفروضة، ولا بالأسلحة المسلولة.

مقاومة الاضطهاد توجب وضع أسلحة في أيدي الناس وتدريبهم على مقاومة الاضطهاد الممكن. ولا مشروعية لأي تجمّع سياسي يضطهد أعضاءه بغير حق قرروه هم، فمن لم يعتدي على حرية ولا ملكية ولا أمن غيره، فأي اضطهاد له هو اضطهاد غير مشروع من حق الإنسان الطبيعي أن يقاومه. بالتالي لا يوجد أي حق ذاتي للتجمّع السياسي والنظام القائم في حال اضطهد الناس. الناس فوق النظام الحاكم، ولو كان نظاماً خادماً للناس وممثلاً لهم حسب الأصل والتأسيس. الاضطهاد يُسقط كل مشروعية، ويوجب المقاومة فوراً.

...

**٣-الأمّة هي بالخصوص مصدر كل سلطة. ولا يمكن لأي فرد، ولا أي مجموعة رجال، أن يستحق أي سلطة غير مشتقة صراحة منها.**

أقول: الاشتقاق صراحة يعني وجوب وجود إرادة معلنة ومكتوبة وتم التصويت عليها من أفراد الأمّة كل واحد على حدة بخصوص تلك السلطة. هذا هو المعنى الحرفي والمقتضى الضروري لحفظ هذا الحقّ. لكن قد أجمعت الأمم عملياً على عدم العمل بهذه الحرفية، وكلّهم يحتجّ إما بالاستحالة الواقعية وإمّا بالأفضلية.

أما الاستحالة، فاستحالة أن يجتمع كل الناس في كل مسألة ليصوّتوا. ولم يُعرَف في التاريخ كلّه أن كل الناس شاركوا في كل المسائل. والردّ على هذا: الواجب يقتضي أن لا يتسلّط على أي إنسان أي شخص بسلطة لم تُشتّق منه. ومنشأ الاعتراض هو افتراض وجوب وجود هيمنة لبضعة أفراد على جماعات وأمم لا صلة لهم بها. فالاعتراض ناشئ من افتراض، والافتراض ناشئ من طغيان مناقض لحقوق الإنسان. أي هو اعتراض يقوم على قاعدة لم يتم تثبيتها بعد، وكأنها قاعدة بديهية.

أما الأفضلية، فيقولون بأن الأكثر خبرة في المسألة لابد من أن يتسلّط على الآخرين. والردّ على هذا: تحديد الأكثر خبرة يحتاج إلى قرار، والقرار إن رجع إلى صاحب الخبرة كان إثباتاً لقيمة قبل ثبوتها والسؤال إنما هو عن تحديد صاحب الخبرة. هذا أوّلاً. ثانياً، السلطة إرادة الناس، والناس قد يريدون الأكثر خبرة أو الأقلّ خبرة، وليس بالضرورة أن يريد الناس الأحسن لهم، ومن حقّ الناس الذهاب إلى جهنّم إن شاؤوا. ثالثاً، لم يسبق أن تسلّط أحد على الناس بدون إذنهم إلا قهرهم ولم يأتيهم بالأفضل لهم، هذه هي العادة على مستوى الأمم والسلطات العامّة.

الحاصل، كل سلطة على إنسان لابد أن يحددها هذا الإنسان ويرضى بها. وعلى مستوى التجمّع السياسي، يوجد طريقان:-

الطريق الأوّل، التمثيل. أي كل مجموعة تنتخب شخصاً يمثّلها، وهذا الشخص ينوب عنها في الاختيار. هذا الطريق مردود: أوّلاً، لأنه يستحيل واقعياً أن يمثّل أي شخص مجموعة من الأفراد. ثانياً، لم يسبق في التاريخ ولا الحاضر أن أخلص الممثّل السياسي عادة لمنتخبيه، بل يميل عادة إلى الاتفاق مع بقية أصحابه من "الممثلين" للتمثيل والكذب على الناس، مراعاة لمصالح خاصّة ولمن يدفع لهم. ثالثاً، حدوث انتخابات يؤدي إلى نشوء عداوات بين الناس، وتحزّبات من شأنها أن تأتي على حقوق الإنسان الأخرى كلّها أو بعضها بالنقض والنقص، كما هو مشاهد ومعلوم. رابعاً، لا يوجد أي سبب معقول لتقسيم الأمّة إلى أقسام وحدود، والولايات والدول محدودة بحدود مصطنعة وناشئة عن مظالم وجرائم تاقض حقوق الإنسان عبر التاريخ، فلا يمكن القبول بها من الأساس، فضلاً عن بناء نظام سياسي للأمّة على أساسها. هذه بعض الأسباب التي تنقض مبدأ التمثيل السياسي.

الطريق الآخر، المباشرة. أي كل فرد يباشر بنفسه ويصوّت لنفسه في المسألة التي يهتمّ بها. فإذا لم يهتمّ الإنسان بمسألة معيّنة وترك التصويت فيها، فحينها يُفتَرض أنه ساكت عنها وسكوته مع قدرته على الكلام يجعله كالموافق على النتيجة بالرضا مع القدرة المسبقة على الاعتراض والاختيار. فلابد بناء على هذا، وهو الأفضل قطعاً، أن توضع المسائل بنحو واضح ومفهوم للناس، ثم يختار الناس ما يريدون. وحيث أنه إما أن نأخذ برأية الأقلية أو الأكثرية، والأخذ بالأقلية ظلم الأكثرية بغير داع من ذات الحقوق، فلا يبقى إلا الأخذ برأي الأكثرية.

الحاصل، مصدر السلطة كل فرد من الأمّة بالمباشرة بالأكثرية. ثم الذين تختارهم الأمّة وتحدد سلطتهم، يكونوا عاملين لها وللأمّة مراقبتهم، بل عليها مراقبتهم، لتتأكد من عدم خروجهم عن حدود السلطة الممنوحة لهم.

افتراض أي مصدر آخر للسلطة غير أفراد الأمّة كلّها، هو في الواقع العملي لا يعني إلا طغيان البعض على البقية، ولا يكون ذلك إلا قهراً واستغلالاً لها، ولم يُعرَف على مرّ التاريخ ولا الحاضر في هذه الحالة إلا سلب حقوق الإنسان وترسيخ الظلم والعدوان بشكل أو بآخر، بدرجة أو بأخرى.

...

**٤-الحرية السياسية تتألف من القدرة على عمل كل مالا يضرّ الآخر. ممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان، ليس لها أي حدود إلا تلك الضرورية لتأمين الممارسة الحرّة لنفس الحقوق لكل إنسان آخر، وهذه الحدود يمكن تعيينها فقط بالقانون.**

أقول: لأن الحرية تتضمّن أن لا يتقيّد الإنسان إلا بما يُقيّد به نفسه، جعل النصّ حدود الحرية السياسية أيضاً لا يمكن تعيينها إلا بوسيلة واحدة فقط هي {القانون} الذي هو بدوره عبارة عن خلاصة فكر وإرادة الأمّة. فلا يُقيّد الأمّة إلا الأمّة.

أما تعريف الحرية السياسية بأنها {القدرة على عمل كل ما لا يضرّ الآخر} فهو تعريف جيّد لكن ينقصه تحديد معنى الضرر. والضرر حسب المفهوم من النصّ هو كل ما ينتقص من حرية الإنسان وحقوقه. وليس الضرر هو مجرّد الضرر البدني المباشر مثل الضرب أو المالي مثل السلب. كل حرية وحق منفعة،

وكل ما ينتقص الحرية والحق مضرّة. ومن هنا نفهم أن الإنسان الذي يتخلّى طوعاً عن حريّته وبعض حقوقه، أي يفعل ذلك بإرادته، لا يُعتَبَر ما آتاه "ضرراً" ولا يُعاقَب من فعل ذلك به بإذنه. مثلاً، لو رضي إنسان أن يأخذ إنسان آخر منه بعض أمواله بدون مقابل، فهذه لا تُعتَبَر سرقة وسلب لحق الملكية لأنها حصلت برضا الإنسان. كذلك حقّ الحياة، الذي يرضا ويأذن بنحو ثابت ظاهر لإنسان آخر بأن يسلبه حياته بقتله، فلا يُعتَبَر القاتل معتدياً ولا مضرّاً به، لأنها حياته وله أن يفعل بها ما يشاء مثل ما له أن يفعل بملكية أمواله ما يشاء، والذي ليس له حق التصرّف في حياته فهو من باب أولى لا يملك حقّ التصرّف في أمواله.

قصر النصّ القانون في الحدود {الضرورية}. أي الأصل في القانون الاقتصاد، بمعنى عدم الاستكثار من القوانين. لأن القوانين حدود، والحدود قيود، والقيود تخالف الحرية. ولذلك القانون لابد أن يقتصر على الضروري {لتأمين الممارسة الحرّة لنفس الحقوق لكل إنسان آخر}. فالقانون قرين الاجتماع المنظّم والسلمي. لا قانون للمنفرد بنفسه، ولا في حالة إنصاف كل إنسان من نفسه وعدم اعتدائه على حقوق غيره. فالقانون يدخل حين يدخل الظلم أو إمكان الظلم إمكاناً واقعياً. وكل فرد في وجدانه يعرف الحاجة إلى القانون، لأنه لو وقع الاعتداء على حريته وحقوقه هو أو حرية وحقوق أولاده ومن يحبّهم، سيشعر بالألم وسيرفض ما وقع عليه أو عليهم. واضع القانون عليه عبء إثبات ضرورة القانون، والعبء ليس على الناس لتبرير رفضهم للقانون.

لأن أكبر خطر على الأمّة هو سلب حريّتها وحقوقها، ولأن سلب هذه الحرية والحقوق لا يكون إلا بالقانون، والقانون لا يكون قانوناً إلا إن كان مفروضاً بالسلاح والعنف في حال خالفه بعض أفراد الأمّة وهم عادة الأقلّية دائماً بالنسبة للأكثرية التابعة للقانون وكلّما ازداد وعي الأمّة ورشدها كلّما قلّ عدد المخالفين لقوانينها لأنهم الذين وضعوها وهي موضوعة لهم لا عليهم، بناء على ما سبق، يصير تعليم القوانين واجب مطلق على كل أفراد الأمّة. لابد من تعليم القوانين، وكيفية صناعة القوانين، وكيفية المجادلة فيها وعنها وبها. لا أمّة بدون قوانين، ولا قوانين بدون تعليم. لا يجوز أو الأفضل أن لا يكون القانون مهنة متخصصة تقتصر على بعض الأمّة مثل الطب والهندسة. القانون لابد أن يكون مثل القراءة والحساب، أي مشاعاً في كل الأمّة، بل قد يكون الشخص لا يعرف القراءة ومع ذلك هو بحاجة إلى تعلّم القانون. المصيبة الأولى أن يضع القوانين أحد غير الأمّة، والمصيبة الكبرى أن تستغلّ فئة من الأمّة الحرّة القوانين حتى تسلب الناس حقوقها بالخدع والحيل والثغرات والكذب عليها. القانون هو السلاح في الأمّة الحرّة والمتحضرة، فكما أنه يجب إشاعة السلاح الحديدي في أيدي الناس حتى يحفظوا حريتهم وحقوقهم، كذلك لابد من إشاعة السلاح القانوني في عقول الناس حتى يحفظوا حريتهم وحقوقهم، بل يمكن استغلال الناس بعد تحقق حريّتهم السياسية بنحو أسهل من استغلالهم قبل تحقق حريتهم السياسية، وذلك لأنهم قبل تحققها يكون الاضطهاد والظلم ظاهراً ومادّياً، لكن بعد تحققها يخفى ذلك ويدقّ وأسبابه تصير عقلية وفكرية ونفسانية أكثر من كونها مادّية، كالذين يكذبون على الأمّة ويوهمونها بأن قانوناً ما نافع لها وهو في الحقيقة مضرّ بها ولا ينفع إلا فئة خاصّة تريد الانتفاع به على حسابهم. الأسلحة تؤسس الحرية السياسية، لكن الدراسة تُحافظ عليها.

...

**٥-القانون يجب أن يمنع فقط الأفعال المضرّة بالمجتمع. ما لا يمنعه القانون يجب أن لا يُعاق، ويجب أن لا يُجبَر أي أحد على ما لا يفرضه القانون.**

أقول: هذه تابعة لما سبق وتفصبيل له.

{الأفعال المضرّة بالمجتمع} وليس بكل فرد بالنظر إلى ذاته وانفراده. لأنه لابد بالضرورة أن يوجد مخالف لأي قانون يوضع تقريباً. واتفاق الرجال من المُحال. والقانون لا يوجد إلا في مجتمع، أي في حالة الاجتماع وليس في حالة الانفراد، وهو ظاهر. وعليه، لابد من أن يكون نظر القانون لكل المجتمع، وكلّما استطاع إدخال عدد أكبر من الناس في مجاله كلّما كان الأمر أحسن والقانون أفضل. فمثلاً، لو أراد الأكثرية وضع قانوناً ما، فليس بالضرورة أن يكون الأقلية المخالفة تحت حكم ذلك القانون بل يمكن في بعض الحالات ترك الأقلية في حدود معيّنة لتفعل ما تريده نحو لا يناقض غرض الأكثرية من القانون، وفي هذه الحالة لابد من ترك الأقلية لتفعل ما تريده في تلك الحدود. لأن إجبار الأقلية على حكم الأكثرية هو سلب لحقوق الأقلية واعتداء عليها من هذا الوجه، فالإجبار ناتج عن ضرورة وجودية وليس تبريراً حقوقياً، وحيث أن الضرورة إن أمكن إزالتها لابد من إزالتها، فالسعي لتمكين الأقلية من ما تريده لابد من السعي تجاهه ما أمكن ذلك واقعياً وعلى الأكثرية عدم الاعتراض عليها في ذلك.

{ما لا يمنعه القانون يجب أن لا يُعاق} أي الأصل عمل كل إنسان ما يشاء. والاستثناء وجود القيد. هذه نظرية تخالف نظرية الطغاة، التي تجعل الأصل عدم عمل الإنسان لأي شئ إلا ما يوافقون هم عليه.

ما معنى الإعاقة والإجبار على شئ لا يفرضه القانون؟ معناه الإعاقة الاجتماعية والإجبار الاجتماعي. بمعنى أنه على الناس في المجتمع أن لا يسعوا لفرض شئ بأنفسهم على أي واحد من أفرادهم، فسلطة الفرض ليست لهم لكن للحكومة في حدود سلطتها وقوانينها. التبرّع بفرض الأحكام على الناس مرفوض. وهو من الإعاقة والإجبار. فلا يجوز فرض غير القانون. لكن للأمّة أن تفرض القانون في حدوده الظاهرة والمعلومة المقطوع بها، لأن سلطة الأمّة تبقى فيها، والنظام المنتخب لا يستطيع ضمان الحرية والحقوق في كل الحالات ودائماً للعجز الوجودي عن ذلك مثل عدم الحضور في كل مكان وعدم التواجد في كل أوان عند كل إنسان، وفي هذه الحالة يكون للناس في محيط الحادثة سلطة فرض الحرية والحقوق التي تقوم عليها الأمّة، مثلاً لو رأى شخص عملية اعتداء على شخص آخر، فله أن يتدخّل لمنع الاعتداء والدفاع عن المعتدى عليه حتى تحضر الشرطة، ولا يقول "هذا ليس عملي ولا ضمن سلطتي". لكن يرد على هذا الكثير من الإشكالات المتعلّقة بتفاصيل القضية الواقعة، وحيث أنه يجهل تفاصيلها فقد يرتكب الاعتداء من حيث لا يشعر أو يفتح على نفسه أبواباً من الظلم وهو يظنّ نفسه مقيماً للعدل. ولذلك نقول الأفضل ترك الأمر للحكومة الموكول إليها القيام بهذه الأمور، هذا هو الأصل، والاستثناء تدخّل الأفراد في الحوادث، ولابد من قصره على أقصى حدّ ضروري وظاهر.

...

**٦-القانون تعبير عن إرادة الجماعة. جميع المواطنين لهم حق الاتفاق، إما شخصياً وإما بممثليهم، على تشكيله. يجب أن يكون متساوياً مع الكل سواء حمى أو عاقب، وبكون**

**الكل متساوياً في نظره، لهم بالتساوي مؤهلين لكل شرف، أماكن، ووظاف، حسب قدراتهم المختلفة، بدون أي مميز آخر غير ذلك المخلوق بفضائلهم وملكاتهم.**

أقول: تابع لما سبقه.

{القانون تعبير عن إرادة الجماعة} من حيث مجموعها وليس كل فرد من أفرادها على حدة. وحيث أن {جميع المواطنين لهم حق الاتفاق، إما شخصياً وإما بممثليهم، على تشكيله} فهذا يعزز ما سبق من ضرورة تعلّم الكل للقانون والشؤون المرتبطة بتشكيله. فليس من حق كل الناس المشاركة في تشكيل العلاج الطبّي، لأنه ليس لكل الناس معرفة بالطب، لكن القانون ليس كذلك ولا ينبغي أن يكون كذلك ولا يُنظَر إليه على أنه كذلك.

لاحظ أنه بدأ بذكر التشكيل بواسطة كل فرد {شخصياً} ثم ذكر {ممثليهم}. فالأصل هو الشخص، والاستثناء هو التمثيل. وبناء على ذلك، لابد من وجود رأي شخصي في القوانين الموضوعة التي ستحكم الفئة الموضوع القانون عليها. وحتى "التمثيل" لا يكون تمثيلاً إلا للأشخاص، فلو كان الأشخاص بمثابة العدم لعدم وجود رأي شخصي لهم في القضايا المطروحة للتقنين، فكيف يكون "ممثلاً" لهم والتمثيل لا يكون إلا لشئ موجود قبله. {القانون تعبير عن إرادة} فحيث لا إرادة، لا قانون. وحيث لا فكرة، لا إرادة. وحيث لا معرفة، لا فكرة. بالتالي، المعرفة بالقانون شرط ضروري لوجود الجماعة الواضعة للقانون، شخصياً أو تمثيلياً.

النصّ بعد ذلك يذكر التساوي والتميّز. فيجعل التساوي جوهرياً، والتميّز صورياً {بفضائلهم وملكاتهم} و {حسب قدراتهم المختلفة}. فعبء إثبات التميّز على مدّعي التميّز، وليس على مدّعي المساواة.

كون التميّز استثناء نابع من قدرة وفضيلة ومَلَكة، وكون أسباب التميّز هذه لا تظهر إلا بالعمل، فالنتيجة أن التميّز في الأمّة الحرّة يكون بالعمل. أي ليس بالعرق، ولا بالنسب، ولا الأسرة، ولا بالوراثة، ولا بأي شكل آخر غير العمل الظاهر المُثبت لوجود مميّز للعامل. وحيث أن العمل لا يكون بالنسبة للمجتمع السياسي إلا عملاً نافعاً أو ضاراً، أي إمّا عملاً نفعه خالص أو أكثر من ضرره، أو العكس. فالنتيجة أن التميّز في المجتمع ينبني على خلق العامل لمنفعة ظاهرة في المجتمع. فتميّز العامل ناشئ عن انتفاع الناس بعمل العامل، أو توقّع هذا الانتفاع بناء على حقيقة ظاهرة عليه كالقدرة والفضيلة والمَلَكة، ولا تظهر إلا إن مارسها بدرجة ما قبل الحكم بتميّزه. إذ يوجد تميّز أولي، وتميّز ثانوي. التميّز الأولي هو الذي يظهر على الإنسان قبل إعطائه الوظيفة الاجتماعية، بناء على توقّع ظهور المنفعة المرجوة منه. التميّز الثانوي لا يظهر إلا بعد ممارسة الوظيفة، ومشاهدة المنفعة المرجوّة في حدودها المرسومة أو ما يربو ويزيد عليها، وحينها يُعطى الشرف الآخر. فالتميّز الأولي ناشئ عن توقّع المنفعة بناء على دلالة ظاهرة، والتميّز الثانوي ناشئ عن وقوع المنفعة بناء على حقيقة حاصلة.

...

**٧-{يجب أن لا يتم اتهام، والقبض على، وحجز أي إنسان، إلا في القضايا المعيّنة بالقانون، وحسب الصورة التي حددها. كل من يؤسس، يحث، ينفذ، أو يتسبب في تنفيذ،**

**أوامر عشوائية، لابد من معاقبته، وكل مواطن يُدعى، أو يُقبض عليه بمقتضى القانون، عليه أن يطيع فورا، ويجعل نفسه ملوماً بالمقاومة. }**

أقول: إذن القانون الذي وضعه الناس هو الذي سيحكم الناس. الأصل ترك الإنسان وشأنه في المجتمع، والاستثناء اتهامه والقبض عليه وحبسه. النص لم يمنع فقط الحبس بغير القانون، بل حتى الاتهام الذي هو المرحلة الأولى في المحاكمة ممنوع بغير القانون، لا جوهر القانون ولا صورته أي العمل لابد أن يكون مُجَرَّماً بالقانون، والصورة التي يتم فيها الاتهام والقبض والحبس أيضاً لابد أن تكون محددة في القانون، أي جوهر واجراءات العملية لابد أن تكون قانونية، لا فقط الجوهر ثم لكل شرطي أن يتخذ أي إجراء يشتهيه.

أهم مجال يتميّز فيه المجتمع الحر عن المجتمع المستعبد هو مجال القانون الجنائي، بجوهره وباجراءاته. ولذلك أفرد نصّاً خاصّاً يتعلّق بهذا الأمر، وجمع النصّ بدايته ووسطه ونهايته، وجمع منفذ القانون والمنفعل للقانون وتضمّن واضع القانون الذي هو الأمّة حسب الفرض.

مجال القانون الجنائي يمكن تقسيمه إلى ثلاث أمور: واضع القانون، منفذ القانون، المحكوم عليه بالقانون. أي الحكيم والحاكم والمحكوم. أما الحكيم، فهو الأمّة، وسلطتها مطلقة في نفسها ولا يقيّدها غيرها. أما الحاكم، فهو ليس حاكماً مطلقاً، بل هو محكوم بالقانون، وحاكميته لا قيمة إلا إلا في حدود القانون، وإلا فعلى الأمّة عصيانه والخروج عليه وإزالته وتعديل مساره حسب الظرف، ولكن في المسار الأسلم تتم معاقبة المنفذ الخارج عن القانون حتى لو خرج عنه أثناء تنفيذه للقانون، فإن نفذ بعضه وخالف بعضه يُعاقَب على البعض الذي خالف فيه. الأوامر العشوائية في النصّ هي كل أمر غير قانوني. فالقانون نظام، وغير القانون عشوائية، حتى لو كان الأمر غير القانون "أفضل" بكل المعايير من الأمر القانوني، لكن بما أن الأمّة لم تفوّض الحاكم إلا في حدود معيّنة فليس له تجاوزها. أما المحكوم، فهو مُطالَب بالطاعة الفورية وعدم المقاومة، لكن لاحظ أن النص يقول {أو يُقبض عليه بمقتضى القانون، عليه أن يطيع فوراً}، فيوجد قيد، {بمقتضى القانون}، ولم يقل: أو يُقبَض عليه عليه أن يطيع فوراً. بالتالي، لابد من أن يعرف المواطن ما هو القانون، ولابد أن يعرف متى تجوز دعوته أو القبض عليه في أي مجال من المجالات الاجتماعية، ولابد على مَن سيقبض عليه أن يذكّره بالقانون الذي بناء عليه سيقبض عليه، وحينها تقوم عليه الحجّة وعليه الطاعة فوراً ولا تجوز منه المقاومة. فالمقبوض عليه في الواقع تقبض عليه الأمّة بواسطة يد من أياديها الذي هو الجهاز التنفيذي، وحيث أن هذا المواطن هو نفسه من الأمّة، ففي الحقيقة ما قبض عليه غيره. أما إن لم يكن هذا هو الحال، فالعصيان والمقاومة هي الواجب وهي حق من حقوق كل إنسان كما تقدّم في بند "مقاومة الاضطهاد" وبند "الحرية" و "الأمن".

...

**٨-{القانون عليه أن لا يفرض من الغرامات إلا الضروري بإطلاق وبيّنة: ويجب أن لا يُعاقَب أحداً، إلا بمقتضى قانون أُعلن قبل المخالفة، وطُبِّق قانونياً}**

أقول: الفكرة الأولى والكبرى هي أنه لا عقوبة إلا على مخالفة قانونية، ولا تُعتَبَر المخالفة القانونية إلا بعد وجود قانون تم إعلانه وتطبيقه أي حلّ زمان تطبيقه حسب الإعلان. فالإعلان يعني وجوب وصول القوانين إلى الأمّة، والتحقيق الفعلي لهذا الواجب يعني وجوب أن تكون الأمّة أمّة قانونية ودارسة للقانون ومطّلعة عليه بشكل مستمر، كما تقدَّم. فالقانون غذاء جسد الأمّة.

الفكرة الثانية القيد على القانون، وهذا أمر مُشكل. لأنه إذا كان القانون إرادة الأمّة، وإرادة الأمّة لا يقيّدها إلا إرادة الأمّة نفسها، فكيف يضع النصّ قيداً على القانون الذي هو نفسه القيد الوحيد؟ تأمل {القانون عليه أن لا يفرض من الغرامات إلا الضروري بإطلاق وبيّنة}، كيف يقول {القانون عليه أن لا يفرض}؟ يبدو أن الجواب هو التالي: بما أن الفرد حريته وحقوقه مطلقة وسابقة على وجود المجتمع، فإن المجتمع لو وضع شيئاً يخالف هذه الحقوق الذاتية يكون مضطهداً لأفراده بالتالي يستحق العصيان حسب حق مقاومة الاضطهاد. وحيث أن الغرامات فيها أخذ مال الناس، أي فيها انتقاص من حق الملكية، وهذا الحق ثابت بيقين بالتالي لا يجوز أن يُسلَب إلا عند الضرورة المطلقة وببيّنة. أما الضرورة فلأن كل ما يخالف الحرية والحقوق الطبيعية لا يكون إلا إجراماً بحق الطبيعة، ولا يجوز مثل ذلك إلا في حالات الضرورة المطلقة، فلا يجوز التوسّع والتساهل في هذا الباب. ثم بما أن حق الملكية وامتلاك الإنسان لأمواله ثابت بيقين، بالتالي لا يجوز سلب بعض أمواله إلا بيقين مثله ولذلك اشترط النص البيّنة للحكم بالغرامة. إذن، إرادة الأمّة مطلقة لأن إرادة كل فرد مطلقة وهذا فرع حريّته وحقوقه الطبيعية الذاتية، وعلى ذلك لا يجوز للقانون الذي تضعه الأمّة أن يكون مخالفاً لما تقتضيه تلك الحرية والحقوق. ومن هنا، لن تكون الغرامة المفروضة صحيحة إلا في حال كان صاحب المخالفة قد ارتكب شيئاً في حق الأمّة، وحينها تُفرَض عليه الغرامة. لأن العقوبة لا تكون إلا على النفس أو المال. وحيث أن النفس أهم من المال، فمن الأولى الابتعاد قدر الإمكان عن معاقبة النفس ما دامت المعاقبة بالمال ممكنة وكافية. وبما أن المال مملوك بيقين لصاحبه، ولا يجوز التسلّط عليه بغير رضا نفسه، فلابد أن لا يكون الخروج عن هذا الأصل إلا في أقصى الضرورات وببيّنة ودليل يظهر وقوع المخالفة واستحقاقه للغرامة.

...

**٩-{حيث أن كل إنسان براءته مفترضة حتى تثبت إدانته، في حال صار اعتقاله لا بديل عنه، كل قسوة معه، أكثر من اللازم لتأمين شخصه، يجب تقديم ما يضادّها بالقانون}**

أقول: النص يمنع شيئان مهمّان، لا يكون لهما اعتبار في غير البلاد التي تأخذ بحقوق الإنسان. الأوّل هو افتراض البراءة، والاعتماد عليها عملياً. الثاني هو منع القسوة في التعامل مع المتّهمين.

في غياب حقوق الإنسان، فإن الإنسان متّهم حتى تثبت براءته عموماً أو لو شابت براءته أدنى شبهة فإنه يدخل في حيّز الإجرام حتى تثبت براءته. وهذا مبني على عدم قيمة الإنسان فعلياً، ولا تستعملة إلا الجماعات المسلّحة المجرمة التي لا تُقيم وزناً لغير مصالحها المادّية المباشرة ولمن في دائرتها القريبة، وأمّا بقية الناس فمجرّد وسائل وآلات للعمل لإنتاج المطلوب منهم، والواحد فيهم كأنه عدد كمّي مجرّد يمكن استبداله بغيره ويمكن أن يحلّ محلّه غيره.

في غياب حقوق الإنسان، القسوة مع المتّهمين، سواء لمجرّد وقوعهم في حيّز الاتهام والاعتقال، أو كوسيلة لاستخراج معلومات منهم يُفترَض أنهم يملكونها أو أن التعذيب والقسوة والإهانة من باب الاحتياط حتى نتأكد أنه لا يملك المعلومة المطلوبة. هذه القسوة أمر عادي في البلاد الظالمة المظلمة. بل إن مجرّد الاتهام، وإن ثبت بطلانه بعد ذلك، كاف لإبطال قيمة الشخص في المجتمع أو خفضها خفضاً شديداً وبقاء الاتهام الذي "حدث له في الماضي" عالقاً فوق رأسه ومهدداً له ما بقي، هذا كلّه ولو ثبت بطلان الاتهام. فما بالك لو ثبت الجرم، وحلّت عليه العقوبة التي هي دفع ثمن تلك الجريمة.

النصّ لا يقرر افتراض براءة الإنسان عملياً، لكنه يذكرها كأنها شئ مقرر قبل وجود القانون. أي البراءة ذاتية وسابقة على وجود القانون، وهي من الأشياء التي لا يستطيع القانون أي قانون إبطالها ولو فعل فلا قيمة لهذا القانون. ولذلك النص يقول {حيث أن كل إنسان براءته مفترضة} كأنه تحصيل حاصل وتقرير أمر ثابت. ما يقرره النص هو وضع قوانين تضاد وتمنع وتعاقب على أي قسوة غير مبررة في حدود ضيّقة جدّاً هي {تأمين شخصه} أي اعتقاله والقبض عليه لإيداعه في الحبس، غير ذلك لا تجوز أي قسوة ولابد من وضع قوانين تعاقب رجال الدولة الذين يمارسونها. هنا القانون فوق الدولة، وفوق رجال الأمن والشرطة والقضاء. وضع قوانين تعاقب رجال الدولة والأمن والعسكر فيها هو أكبر دليل بل يكاد يكون الدليل الوحيد على أن الأمّة هي الحاكمة. العادة أن العسكر أيا كان لونهم واسمهم هم الحكام ورأسهم هو الحاكم الفعلي، أيا كان اسمه ورسمه. فإذا وجدت الأمّة بشعوبها وقبائلها تملك وضع قوانين تعاقب العسكر والشرطة وما أشبه، فاعلم أن هذه أمّة حرّة وفيها حقوق إنسان. وإلّا، فليس أمامك إلا طغيان، أيا كان رسمه بعد ذلك.

...

**١٠-{يجب ألا تتم مضايقة أي إنسان من أجل آراؤه, ولا حتى من أجل آراؤه الدينية, شريطة أن تكون مجاهرته بها لا تقلق النظام العام المؤسس بالقانون.}**

أقول:وجود "شريطة" هنا، يعني أن كاتب هذه الحقوق لم ير أن للرأي حرية، أي مطلقة. لكنه جعل الأصالة للحرية وعدم التقييد في الرأي. وأساس التقييد هو {النظام العام المؤسس بالقانون}، فيجب أن لا يتم إقلاق هذا النظام العام. أما معنى الإقلاق، وحدوده، وكيفية إثباته، فهذه أمور كلّها موكولة إلى القانون الجزئي الذي ستضعه الأمّة-إن شاءت وليس بالضرورة أن تشاء.

النصّ يمنع معاقبة الإنسان في حال أسرّ برأيه ولم يجاهر به، أي حتّى لو عرفنا أن شخصاً معيّناً يتبنّى رأياً معيّناً، فلا تجوز حتّى مضايقته من أجل تبنّيه لهذا الرأى، سواء كان رأياً في أمر دين أو أمر دنيا.

ثم، النصّ يمنع مضايقة الإنسان في حال جاهر برأيه الدنيوي أو الديني ما دام لا يفعل ذلك بنحو "يقلق" النظام العام المؤسس بالقانون الذي وضعته الأمّة حسب شروط وضع القوانين التي تقدَّمت. فليس كل مجاهرة بالرأي، ديني كان أو دنيوياً، جريمة. بل الجريمة هي المجاهرة بنحو يقلق النظام العام. ونحن نقول: إن ثبت أنه لا يمكن أن يوجد رأي يقلق بذاته النظام العام، أو وجدنا طريقة للتعبير عن الرأي بنحو لا يقلق النظام العام أيا كان تعريفه وحدوده، فهذا يعني أن المجاهرة بالرأي تكون مطلقة كما ينبغي أن تكون، ولا قيد عليها بأي شكل من الأشكال المتعلّقة بالرأي نفسه وبآثاره المحتملة في الأمّة. ومن أجل إثبات هذا الأمر، لابد من المناظرة مع أنصار وضع قيود على بعض أنواع المجاهرة بالرأي لإثبات ذلك، وذلك أثناء وضع القانون الذي سيؤسس للنظام العام والذي سيجرِّم المجاهرة المشار إليها في هذا النصّ.

إلا أنه في جميع الأحوال، هذا النصّ يعتبر درجة رفيعة بالنسبة لما كان شائعاً في تلك الأزمنة، لأن الأصل في الغالبية العظمى من الأرض، إن لم يكن الأرض كلّها، الأصل كان تجريم الرأي حتى لو أسرّ

به الإنسان أو لم يعلنه إلا للمقرّبين منه، بل إن التهمة-مجرّد التهمة-بأن فلاناً يملك رأياً معيّناً كافية من أجل ليس فقط "مضايقة" الإنسان بل قتله وسجنه وفعل الأفاعيل به، وبالأخصّ لو كان الرأي متعلّق بالسياسية أو الديانة. فينبغي لنا أن نغفر لكلمة {شريطة} في النصّ، بالنظر إلى الواقع والتاريخ في حينها، فإن مضمون هذا النصّ فيه تغيير عظيم وعميق للحياة الإنسانية والذي يجني الكثير من الناس ثماره، بل أكثر الناس يجنون ثماره بوجه أو بآخر في زماننا هذا ولله الحمد ولأهل هذا النصّ العاملين به الشكر.

...

**١١-{الإيصال غير المقيد للأفكار والآراء كونه واحداً من أغلى حقوق الإنسان, كل مواطن له التكلّم, الكتابة, والنشر بحرية, شريطة أن يكون مسؤولاً عن إساءة استعمال هذه الحرية, في القضايا المعينة بالقانون.}**

أقول: لا يخفى أن وجود مسؤولية و "إساءة" يحددها الغير، يعني بالضرورة أنه لا توجد "حرية". الحرية لا توجد إلا حيث لا توجد مسؤولية إلا مسؤولية الفرد عن نفسه وبنفسه وفي نفسه وعلى نفسه. الغير المتدخّل بوسائل القهر يساوي انعدام الحرية. فهذا النصّ متناقض، ومثل سابقه. لا يوجد شئ اسمه مسؤولية حيث توجد الحرية. والفكرة والكلمة لابد أن تكون حرّة، أي لا توجد أي مسؤولية يُمكن أن تطال صاحبها، بأي نحو من أنحاء الإكراه.

الجزء الأوّل من النصّ {الإيصال غير المقيّد للأفكار والآراء، كونه واحداً من أغلى حقوق الإنسان}. نعم واحداً من أغلى، بل على التحقيق أغلى حقوق الإنسان من حيث هو إنسان لا من حيث هو حيوان. لأن الإنسان حيوان ناطق، كما عرّفه عقلاء السالفين. فمن حيث هو حيوان، حياته ومعيشته هي أغلى ما عنده، لكن من حيث هو ناطق أي عاقل متكلّم متواصل مفكّر، من هذه الحيثية أغلى حقوقه هي أن لا يعاقبه أحد في بدنه وماله ولا يكرهه على المسؤولية عن فكره وكلامه.

الجزء الثاني {كل مواطن له التكلّم، الكتابة، والنشر بحرية} هذا الجزء هو الزبدة المفيدة، والخلاصة العظيمة. وهذا الجزء هو الذي لابد أن يسعى وحتى يُقاتِل من أجله الناس إن اضطروا إلى ذلك. والحقيقة أن بقية النصوص والحقوق وما إلى ذلك من أفكار وسياسات، كلّها تنبع من هذا الجزء، فهو القاعدة العظمى التي يمكن تأسيس كل خير عليها، وكل شرّ يبدأ أو ينتهي إلى نقضها. الواقع أننا لا نحتاج إلى بيانات حقوق إنسان طويلة وعريضة، ولا نحتاج إلى تعداد الحقوق والحريات وما إلى ذلك. كل ما نحتاجه هو أن نقول {كل إنسان له التكلّم والكتابة والنشر بحرية وبدون أي مسؤولية من أي نوع إكراهي}. وعلى هذا الأساس، يبدأ الناس في التكلّم من أجل تقرير بقية ما يريدون تأسيسه وتفعيله في حياتهم ومجتمعاتهم ودولهم.

الكلام بداية العالَم، وبالكلام يقوم العالَم، وبالكلام يتغيّر العالَم.

الجزء الأخير من النصّ، وإن كان مرفوضاً ومتناقضاً، إلا أنه أفضل مما كان عليه الحال وما لا يزال عليه الحال في البلدان الغارقة في مستنقع الطغيان. {شريطة أن يكون مسؤولاً عن إساءة استعمال هذه

الحرية، في القضايا المعيّنة بالقانون}. وبما أن القانون تصنعه الأمّة بالجدال والاتفاق، والأمّة مكوّنة من كل المواطنين، فعلى ذلك يمكن استعمال الكلام والجدال من أجل عدم تقرير أي موضوع يكون مصداقاً ل{القضايا المعيّنة} التي يُعاقَب عليها المُتكلّمون. فهذا أمر أيسر من تقرير بعض المواضيع سلفاً ومُسبقاً كمصاديق لمواضيع كلامية وآراء فكرية يُعاقب عليها القانون كما لو كانت "عقوبة طبيعية" للكلام.

...

**١٢-{كون القوّة العامّة ضرورية لتأمين حقوق الإنسان والمواطنين، تلك القوّة مؤسسة لمنفعة الجماعة وليس من أجل المنفعة الخاصّة للأشخاص الذين يؤتمنون عليها}**

أقول: معنى ذلك أنه لا يمكن إقامة حرب مثلاً إلا إن كانت للمصلحة العامّة، وليس لأي مصلحة تخصّ فريقاً أو فئة من الشعب كمفئة بائعي الأسلحة أو إرادة بعض الأحزاب تحصيل سلطة مطلقة عن طريق الدخول في حرب يضطرّ فيها الناس إلى تسليم حرياتهم إلى دكتاتور يزعم أنه سيجلب لهم الأمان على حياتهم في حال قايضوه وسلّموه حريّاتهم وسلطاتهم.

ويعني كذلك أن للشعب مراقبة كيفية سير عمل القوّة العامّة، مثل الشرطة والجيش، ولا يجوز حجب أي معلومات مهمة للشعب.

ويعني كذلك أن للشعب أن يشارك بالتصويت على القرارات الأمنية العامّة التي تخصّه وسيتأثر هو بها نفسياً أو مالياً.

حين نقول بأن القوّة العامّة {لمنفعة الجماعة} وننفي كونها {من أجل المنفعة الخاصّة للأشخاص الذين يؤتمنون عليها} فلابد أن يظهر هذا القول في صورة فعل ومؤسسة واضحة المعالم فعّالة، وإلا يكون مجرّد حبر على ورق. وهذا القول {القوة العامّة لمنفعة الجماعة} حتّى يتفعّل لابد من ظهوره في صورة أفعال ومؤسسات واضحة فعّالة لها آثار مُشاهَدة. ويعني أن الجماعة هي مرجع القوّة العامّة. وكونها هي المرجع يعني أنه لابد من امتلاكها على قدرات تكبح بها قدرات القوّة العامّة في حال شذّ المؤتَمَنون على هذه القوّة عن الطريق الصحيح الذي هو منفعة الجماعة العامّة. فكيف يمكن تحقيق ذلك؟ الجواب صريح وفصيح ولا مجال فيه لأي جدل: لابد من تسليح الشعب كلّه وتدريبه عسكرياً ولو الحدّ الأدنى من التدريب العسكري، ولو كان على النظام السويسري كأن يكون التدريب العسكري مرّة في السنّة لمدّة شهر مثلاً أو شئ من هذا القبيل. لا يمكن للقوّة العامّة، كالشرطة والجيش، أيا كانت قوّتهم، السيطرة على الشعب كلّه، ولا نصفه ولا ربعه، بشرط أن يكون الشعب مُسلّحاً ومُدرَّباً، بل لو كان مُسلّحاً فقط لما استطاعوا إخضاعه. إن كان يوجد شئ واحد تعلّمناه من التاريخ والحاضر، فهو أنه لا يمكن ائتمان الإنسان على أي سلطة بدون وقوعه في الطغيان. ولذلك، الائتمان بدون رقابة قوية فعّالة عامّة قادرة على محق الطغيان إن رفع رأسه، ليس ائتماناً لكنه تسليم لرقبتك إلى مَن سيقطعها عاجلاً أم آجلاً بشكل أو بآخر. قوّة العامّة لابد أن تكون أقوى من القوّة العامّة. وحيث أن القوّة العامّة أهم أسباب قوْتها التسليح والتدريب والتجمّع، فلابد كذلك من إقرار حق بل واجب التسليح العام والتدريب العام والتجمّع العلني العام. حينها تكون القوّة العامّة في خدمة العامّة، وإلّا فهي في خدمة الخاصّة مهما زعمت أنها "في

خدمة الشعب". الأقوى لم ولن يخدم الأضعف، أبداً. ولو افترضنا جدلاً أنه فعل ذلك لفترة، فإنه في الفترة القادمة سينحرف، وسيأتي من يحرفه بل ويجبره على ذلك.

كل "حقوق الإنسان" تعتمد على وجود شعب مُسلّح ومُدرَّب وقابل للتنظيم ولو في ميليشيات متعددة، وبدون هذا الأمر فلا يوجد لا حقوق إنسان ولا حقوق بطيخ.

...

**١٣-{المساهمة العامّة كونها ضرورية لدعم القوّة العاملة، ولتحمل بقية نفقات الحكومة، يجب تقسيمها بالتساوي بين أعضاء الجماعة، حسب مقدرتهم.}**

أقول:
المقصود المساهمة المالية. أي ما يُعرَف بالضرائب.

البند من فقرتين، الأولى أسباب المساهمة العامّة، والأخرى تقسيم الأسهم على العامّة.

أما الأسباب، فتتلخص في أمرين. الأول {دعم القوّة العاملة}. مع ملاحظة قيد {كونها ضرورية} بالتالي لا يجوز فرض أي ضرائب ما لم تكن ضرورية. القوة العاملة المقصود بها عمّال الحكومة العامّة. ولذلك قال في الأمر الآخر {ولتحمل بقية نفقات الحكومة} أي نفقات الحكومة منها نفقات عمالية ومنها نفقات أخرى غير متعلّقة بالعمال وذلك مثل الديون العامة أو مصاريف البعثات الدبلوماسية وما إلى ذلك من أعمال الحكومة. فالنفقة إمّا على العمّال وإما على الأعمال. وحيث أن العمّال و الأعمال غايتها هي المنفعة العامّة للشعب، بالتالي لابد أن يتحمّل الشعب هذه النفقات، إذ لا يوجد مصدر آخر يتحمّلها غير الشعب الذي تعمل هذه الحكومة من أجله وبالنيابة عنه. وهنا يرد السؤال المهم: كيف تُقَسَّم هذه المساهمة العامّة؟ وهنا رأس وأعظم أسباب الاختلاف في الأمم عادة. لماذا؟ لما يلي.

إن قلنا بأن الأثرياء يتحمّلونها فقط، أيا كان تعريف الثراء وحدّه، فهذا سيجعل الأثرياء الذين عملوا واجتهدوا ونجحوا يتحمّلون خسائر مالية، أي كأننا نجازيهم على نجاحهم بالخسارة. وهذا سيوجد كرهاً وسعياً حثيثاً من قبل الأثرياء لقلب الأوضاع حتى لا يتحمّلوا هذه النفقات العامّة. وستبدأ المؤامرات والانقلابات والتحزّبات بأسوأ المعاني أي ستبدأ الحرب الأهلية الباردة بل والساخنة أيضاً.

إن قلنا بأن الفقراء والمتوسّطين يتحمّلونها فقط، فهذا سيوجد كرهاً وعداوة أيضاً، وسيجعل الطبقة المتوسطة والفقيرة تسعى إلى سلب الطبقة الغنية أموالها، وستنشأ انقلابات وثورات من أمثال الشيوعية وما أشبه والتي ما هي إلا رغبة الطبقة المتوسطة والفقيرة في نهب أموال الطبقة الغنية، وبطبيعة الحال سيؤول أمرهم أيضاً إلى فقر لكن بعد حين وعلى يد "المُخلّصين" أنفسهم.

إن قلنا بأن كل الأمّة تتحمّل، الغني والوسط والفقير، اتقاءً للمحاذير السابقة. فسيكون السؤال: كيف نُقسِّم المبلغ المطلوب على الأمّة؟ لنفترض أن نفقات الحكومة ١٠٠ ألف ريال سنوياً. ولنفترض أن الشعب من مائة شخص، عشرون يملك الواحد فيهم مليون ريال، وخمسون يملك الواحد فيهم عشرة

آلاف ريال، وثلاثون يملك الواحد فيهم خمسمائة ريال، بالمتوسط. حسناً، كيف سنقسِّم المبلغ؟ توجد احتمالات:

الاحتمال الأوّل، المساوة الرقمية. أي نقسم ١٠٠ ألف على ١٠٠ شخص، فيكون الناتج: كل شخص يدفع سنوياً ألف ريال. أما الأغنياء فسيدفعون وهم يضحكون، أمّا المتوسطين فسيدفعون وفي أنفسهم شئ خصوصاً حين يقارنوا نسبة ما دفعوه (١٠ ٪ من دخلهم ) مع نسبة ما دفعه الأغنياء (واحد على ألف ). وأمّا الفقراء فسنزلوا تحت خط الفقر. فهذا هو التقسيم بالتساوي. وحسب البند الثالث عشر {يجب تقسيمها بالتساوي بين أعضاء الجماعة} لو توقّفنا هنا، لكان معنى ذلك التقسيم المتساوي كمّياً، فكل شخص عليه أن يتحمّل مبلغاً يساوي فيه كل شخص آخر، كما أن كل شخص يتساوي في قيمة صوته وقيمة حقوقه وقيمة حريته كذلك لابد أن يتساوى الناس في قيمة مساهمتهم المالية.

فإن قلت: لكن هذا ظلم، لأن الغني يملك أكثر من المتوسط والفقير. فالجواب: كلّا. الغني لم يولد وعنده المال من السماء، لكنه إمّا عمل ونجح وإمّا ورثه عمّن عمل ونجح ومن حقّه أن يترك ماله لمن يشاء. فافتراض وجود "غني و متوسط وفقير" هكذا وكأنّ القضية قضية ألوان بشرة أو طول بدن، غير صحيح وقياس مع فارق شديد وخطير. المال صورة الانتاج ونفع الناس، ولولا أن ما ينتجه الشخص ينفع الناس لما حصل على المال. فالأغنى أنفع للناس من الأفقر. والميل للفقير والمتوسط، هكذا مع بقائه على فقره ولمجرّد أنه "فقير" لا يوجد فيه أي قيمة حقيقية ولا اعتبار له ولا بد من تغيير النظرة تجاهه.

الاحتمال الثاني: المساواة النسبية. أي ننظر إلى دخل كل شخص مثلاً، ثم نأخذ نفس النسبة من كل شخص. مثلاً، ٥٪ من الدخل الشهري، يكون مساهمة للنفقة الحكومية. هذا أيضاً نوع من المساواة، ويبدو أنه المقصود بالبند الثالث عشر لأن تكملته {يجب تقسيمها بالتساوي بين أعضاء الجماعة، حسب مقدرتهم}. فيحتمل أن يكون المقصود ب{حسب مقدرتهم} أي بأخذ نسبة منهم بحيث لا يتحمّلون من المساهمة ما يدخلهم في الحاجة والعوز ويضرّ بهم، وتعليل ذلك أن الغاية من النفقة الحكومية هو منفعة الناس، فكيف تكون المساهمة في هذه المنفعة مؤدية إلى مضرّة، هذا غير معقول ويؤدي إلى نقض الغاية بالوسيلة.

إلا أنه توجد إشكالات على المساواة النسبية. أوّلاً أنها ليست مساواة واقعية، فالذي يدفع ٥٪ من مائة مليون ليس كالذي يدفع ٥٪ من مائة. وأخذ قدر أكبر من المال من الشخص كلّما ازداد نجاحه ونفعه للناس أي كلّما ازداد حصوله على المال يُعتَبَر نوعاً من المعاقبة على النجاح ونفع الناس، وسيؤدي إلى محذور يشبه المحذور الأوّل الذي ذكرناه وسيؤدي إلى محاولات التهرّب من الضرائب والمكائد السياسية المضرّة بالأمّة. ثانياً أنّها تخرج عن حد "الضرورة" الذي هو الشرط الأوّل في تعليل هذه المساهمة من الأساس، أي كأن نفقات الحكومة ستزداد كلّما ازدادت أموال الناس، وهذا غير مفهوم. الحكومة لها مصاريف معيّنة، مبلغ معيّن، نعم قد لا يكون مُعيّناً برقم محدد لكنه معيّن بحدّ أعلى وأدنى، مثلاً "نفقات الحكومة السنوية ما بين مليار وثلاثة مليارات ريال". مع الادخار والاحتياطي النقدي وما إلى ذلك. فهب أن أحد أفراد الشعب أو مجموعة منه صارت نسبة ٥٪ من دخلهم السنوي تعادل ١٠ مليارات، فكيف يجوز أخذ هذا المبلغ منهم وهو فوق ما تحتاجه الحكومة على فرض أنها لن تأخذ إلا منهم هم فقط، وبالتأكيد سيكون أكثر بكثير مما تحتاجه الحكومة لو أخذت من كل الشعب المساهمة المقررة عليهم. فإذا كانت الأمّة لا توكل إلى الحكومة إلا أقلّ قدر من الأعمال الضرورية، وتترك الباقي للقطاع الخاص، وهو الأحسن، فنفقات الحكومة ستكون محددة ومحدودة ومعروفة في حدها الأعلى

والأدنى. أمّا على طريقة النسبة، أي المساهمة بالنسبة، فهذا يعني أن نفقات الحكومة توازي دخل الشعب، وهذا غير معقول إلا إن افترضنا أن الحكومة هي مجموعة من المحتالين النهابين اللصوص الذين يشتغلون كما كان يشتغل قطاع الطرق في القديم ويأخذون ضرائب على كل من يريد أن يمرّ من طرقهم تتناسب مع مقدار البضاعة المارّة. في مجتمع حرّ، المساهمة بالنسبة قضية غير معقولة ولا مقبولة.

ومن هنا نرى الأسلم في المساهمة المالية هو التالي: القسمة بالتساوي الرقمي، لكن تضع الدولة حدّاً أدنى للمعيشة المقبولة، بحيث أن أي شخص يكون دخله أقلّ من هذا الحدّ يسقط عنه المبلغ ويتم قسمة المبلغ الساقط بالتساوي على بقية أفراد الشعب. مع وجوب تأهيل من يتم إسقاط أي مبلغ عنهم حتى يتحسن عملهم وإنتاجهم ويرتفع دخلهم.

وهذا يتناسب مع قول البند الثالث عشر {يجب تقسيمها بالتساوي بين أعضاء الجماعة، حسب مقدرتهم} فيتم تفسير المقدرة بالمعنى المباشر لها، والفهم الناتج عن الجمع بين مراعاة التساوي ومراعاة المقدرة هو الحلّ الذي طرحناه. أي إسقاط ما دون الحدّ الأدنى المقبول للعيش، مع التأهيل لرفع الدخل، وتقسيم الساقط بالتساوي العددي على بقية أفراد الأمّة ويكون الساقط بمنزلة المبلغ الأساسي الذي يُراد تحصيله من الشعب لتأمين النفقات الضرورية للحكومة.

وفي حال أرادت الحكومة القيام بعمل يحتاج إلى نفقة إضافية، فعليها أن تطرح هذا العمل في المجلس العام للأمّة، ثم إن قررت الأمّة قبوله، يتم تقسيمه على أفرادها بحسب مقدرتهم، أو بحسب ما يتطوّع به بعضهم إن شاء المساهمة بأكبر من القدر الواجب عليه.

...

**١٤-{كل مواطن له الحق، إمّا بنفسه وإمّا بممثله، لصوت حر في تحديد ضرورة المساهمة العامّة، المصادقة عليها، وقدرها، وطريقة تقييمها، ومُدّتها.}**

أقول: هذه ضمانة لسلامة المساهمة العامّة، وهي تتحدّث عن سلطة إيجاد موضوع المساهمة العامّة من بدايتها إلى نهايته، وتجعل كل ذلك في صوت المواطنين غير المقيَّد بقيد خارجي غير فكرهم وإرادتهم الظاهرة في تصويتهم المباشر أو بالنيابة مع الإشارة لكون المباشرة هي الحكم الأصلي في التصويت وما النائب إلا مُعبِّر عن صوت مَن يُنيبه، مما يدلّ على أن كيفية تنظيم موضوع النيابة لابد أن يعكس هذا الأمر، أي لابد أن يكون النائب مُجرَّد مُعبِّر عن مجموع أصوات مَن ينيبونه. مع ملاحظة أن النائب هو ممثل المواطن، أي يمكن أن يوجد نوّاب بعدد المواطنين، وحصر عدد النواب مخالف للأصل، لأن النائب ممثل للمواطن، بالتالي لكل مواطن أن يكون له مَن يمثّله، فنظرياً يمكن أن يكون نصف الشعب نائباً عن النصف الآخر، إلّا أن استحالة ذلك في الواقع العملي-لا أقلّ في زمن وشروط كتابة هذا النصّ-كانت تُحتِّم حصر عدد النوّاب حتى يمكن جمعهم في ديوان واحد. يمكن ويجب أن يتم إعادة تنظيم قضية النيابة، بحيث تكون مُعبِّرة فقط عن صوت مَن أنابهم، ولا يكون للنائب أي سلطة تحديد شئ باستقلال عن مَن أنابه.

الضرورة، المصادقة، القدر، التقييم، المُدّة. خمسة أعمال ترسم عملية المساهمة العامّة. ولكل مواطن الحقّ في التدخّل في كل خطوة من هذه الخطوات الخمس. وكيفية تنفيذ هذا التدخّل ستختلف من حيث مدى

جودة ودقّة التقنية في واقع المجتمع العامل بهذا النصّ، وأمور أخرى. إلّا أن تدخّل الكل في هذا الرسم يعني في المحصّلة أن عقل المجتمع هو الذي حكم في مال المجتمع.

...

**١٥-{كل جماعة لها الحقّ في مطالبة جميع عمّالها بتقرير عن تصرّفاتهم}**

أقول: هذا النص فرع عن كون الأمّة فوق الحكومة، لا الحكومة فوق الأمّة كما كان سائداً ولا يزال في المجتمعات المظلمة الظالمة. فالعمّال {عمّالها} وليسوا عمّالاً لفلان أو علّان من الحكام. وهي التي تطلب التقرير، وهي التي تُراجع التقرير. بيد الأمّة وضع العاملين لها منها وتحديد تصرّفاتهم ومحاسبتهم. هذه هي الجماعة الكريمة. والبقية، بهائم في حظيرة.

...

**١٦-{كل جماعة لا يوجد لديها فصل بين السلطات وضمان للحقوق، تفتقر إلى دستور}**

أقول: هذا حكم عام على جميع الأمم والجماعات في الأرض. الدستور هو العامل الفاصل بين الأمّة الحرّة الكريمة والأمّة المستعبدة الممتهنة. الدستور ليس ورقة فيها مادة ١ ومادة ٢ عن مواضيع معيّنة. الدستور ليس ورقة ولا ختماً على ورقة. إثبات وجود الدستور لا يكون بلغة ولا بطريقة كتابة. لكن إثبات وجود الدستور يكون أوّلاً وجوهرياً وقبل كل شئ بالواقع السياسي القائم على الأرض وفي المجتمع. ما هو هذا الواقع؟

يتمثّل في أمرين. الأوّل {فصل بين السلطات}. أي السلطة التقنينية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية. الفصل يعني الفصل الحقيقي، لا الصوري ولا الذي يكون فصلاً مشروطاً بقبول شئ من سلطة أخرى غير ذات السلطة المفصولة عن غيرها، كأن يعتمد قبول التقنين على توقيع السلطة التنفيذية، أو يعتمد تنفيذ الحكم القضائي على موافقة السلطة التقنينية ولو موافقة الأقلّية منها. الفصل يعني كون السلطة قادرة على تفعيل مهمّتها كأنّه لا يوجد غيرها من السلطات، بل لمزيد من التوضيح: هو أن تكون السلطة قادرة على تفعيل مهمّتها حتّى لو عارضتها كل سلطة أخرى من السلطات الثلاث.

مثال ذلك: السلطة التقنينية أرادت منع أ. لكن السلطة التنفيذية تريد إباحة أ. والسلطة القضائية كذلك تريد إباحة أ. فإذا وجدت أدنى مقاومة لمنع أ، فهذا يعني أنه لا يوجد فصل بين السلطات بقدر هذه المقاومة. فإن كانت توجد مقاومة معنوية، فهذا يعني أنه لا يوجد فصل معنوي بين السلطات. وإذا كانت مقاومة مادّية، وهي الأسوأ، فهذا يعني أنه لا يوجد فصل مادّي بين السلطات. والفصل الحقيقي بين السلطات هو الفصل المادّي والمعنوي.

وحيث أن الفصل بين السلطات يوجب وجود العوامل التي تستطيع بها السلطة الاستقلال عن السلطات الأخرى، فكل عامل ضروري لتفعيل الفصل يدخل في صلب مهام الدستور تحديده وضمانه وعلى الأمّة القيام به وحمايته. ومن أبرز أسباب عدم الاستقلال، الخشية من السلاح والخشية على المعاش. فلابد من وجود فئات من الأمّة على الأقلّ دائمة السهر والمراقبة على هذا الأمر، فئات مستقلّة عن السلطات الثلاث، ومهمّتها التأكد من عدم وجود أي سبب يمنع الفصل التامّ بين السلطات الثلاث.

الأمر الآخر {ضمان للحقوق}. أي لابد أوّلاً من تعداد وتحديد الحقوق، وثانياً ضمانها. والضمان يكون بإرجاع كل ما يتعلّق بتحديد هذه الحقوق وحفظها في المحصّلة إلى الأمّة، ومراقبة حفظ هذه الحقوق لابد أن يرجع في نهاية التحليل إلى الأمّة. أي حقوق لا يحفظها جمهور الأمّة سينحرم منها جمهور الأمّة. الضمان الصلب للحقوق هم أصحاب الحقوق. وأن تؤمّن عدوّك على حياتك أيسر من أن تؤمن غيرك على حقوقك، لأن عدوّك قد يُبقي على حياتك ليستغلّك، لكن لم يؤتمن أحد على حقوق الأمّة إلا قام بمحوها من الوجود وأحلّ مكانها-في أحسن الأحوال- المِنَح والامتيازات المؤقتة المشروطة بهوى أرباب السلاح.

من الخرافات الشائعة أن كل دولة وضعت ورقة اسمها "الدستور" أو "النظام الأساسي للحكم" أو ما إلى ذلك، صارت دولة "ذات دستور". هذه الخرافة الخطيرة، والشائعة شرقاً وغرباً، تمحقها كلمة {كل جماعة لا يوجد لديها فصل بين السلطات وَ ضمان للحقوق، تفتقر إلى دستور}. الدستور وجود ماديّ ينعكس ظلّه على صفحة الورقة. ومعظم الأمم لديها الظلّ، لكنّها تفتقر إلى الأصل. فتأمّل.

أمّة بلا دستور، هي أمّة بلا نور، ولا تستحقّ الظهور.

...

**١٧-{حق الملكية كونه غير قابل للانتهاك ومُقدَّس، يجب أن لا يُجرَّد أحد منه، باستثناء حالات الضرورة العامّة البيّنة، ثابتة قانونياً، وبشروط تعويض عادل مُسبَق}**

أقول: المرّة الوحيدة التي ظهرت فيها كلمة "مقدّس" هي هنا مع حقّ الملكية. ولا يخفى أن هذا التعظيم الفريد لحق الملكية، دون بقية الحريات والحقوق والتي فيها ما هو أولى بوصفه بالمقدَّس من حق الملكية أو لا أقلّ له نفس القيمة ويستحقّ نفس الوصف، هذا يشير إلى أن الذين كتبوا هذا النصّ كانوا من طبقة المُلّاك أو الذين يريدون الحفاظ على أملاكهم من انتهاك العامّة لها واستغلالهم الثورة للسطو على أملاكهم والتي غالباً ما امتلكوها في زمن الطغيان السابق. فجعلوا حق الملكية خاتمة الحقوق، بالرغم من أنّهم قد سبق وأن ذكروه من قبل. عندي، أن جعل حق الحياة وحرية الكلام أولى بوصف المقدَّس من الملكية أو لا أقلّ هما مثلها في القدسية. فما معنى مقدَّس هنا تحديداً؟ هل يعني {يجب أن لا يُجرَّد أحد منه}؟ لو كان كذلك، فكل الحريات والحقوق المذكورة هي أيضاً مُقدَّسة، وكلّها لا يجوز تجريد أحد منها إلا في حالات قانونية معيّنة وما إلى ذلك. لا أفهم وجهاً لهذا الوصف بالمقدّس إلا الخوف الذي ذكرته قبل قليل. أي أصحاب أملاك واسعة أرادوا حماية أملاكهم من سطوة العامّة المتحررة. لاحظ كم مرّة وصفوه بأنه غير قابل للانتهاك بطرق مختلفة، {غير قابل للانتهاك} وبصيغة الحقيقة الطبيعية، وليس بصيغة الحقيقة الاعتبارية الاجتماعية التي هو عليها في واقع الحال، لأنه يمكن انتهاكه بسهولة وسلبه عن صاحبه و"مالكه"، لكن أرادوا مسحه بمسحة الحقيقة الطبيعية، ثم لم يكتفوا بهذا الوصف الأوّل فقالوا {ومقدَّس} فأسبغوا عليه بُعداً دينياً ميتافيزيقياً إلهياً، تعزيزاً له، ومع ذلك لم يكتفوا فأدخلوا البُعد الأخلاقي وحسّ الواجب الفلسفي فقالوا {يجب أن لا يُجرَّد أحد منه}. وبعد هذا التعزيز الطبيعي والديني والأخلاقي، نقضوا غزلهم فذكروا استثناءات تنتهكه وتزيل قدسيته وتجعله عُرضة للبيع والشراء بل الغصب ولو كره ذلك صاحبه مع محاولة إرضائه بتعويض عادل وكأنّ الشئ المقدّس يمكن تعويضه بالمال ولو رفض صاحبه أي تعويض مالي ولا يرى صاحبه أن أي مبلغ مالي يمكن أن يكون "تعويض

عادل" عن ما يملكه. الخلاصة، كل الحريات والحقوق إمّا موصوفة بالكمالات الطبيعية والدينية والأخلاقية، وإمّا كلّها غير موصوف بذلك، والغاية من هذه القائمة من الحريات والحقوق هي أن تكون كلّها موصوفة بذلك كما ورد في المقدّمة إجمالاً.

سلب الملكية ممكن، بشروط ثلاثة:

الأوّل {الضرورة العامّة البيّنة} أي لمصلحة الأمّة العامّة، وليس لمصلحة أشخاص نافذين فيها. ولابد أن تكون ثمّة ضرورة، وهي أقسى الأحكام وأصعبها ثبوتاً. ولابد أن تكون هذه الضرورة بيّنة. ففي هذا الشرط توجد ثلاثة شروط تفصيلية. الضرورة تعني أنه لا يوجد حلّ آخر غير سلب الملكية، العامّة تعني لمصلحة الأمّة ككل، البيّنة تعني أنه يمكن إثبات الضرورة والعامّة وإظهار ذلك للسلطة القائمة على تحديد وجوب سلب هذه الملكية أو بيّنة يمكن إظهارها للمسلوبة ملكيته أو كلاهما. ففي حال اختلّ أي شرط من هذه الثلاثة، يسقط الشرط فيسقط المشروط أي سلب الملكية.

الثاني {ثابتة قانونياً} أي قرار السلب لابد أن يصدر وفقاً للقانون، والقانون تضعه الأمّة. وكذلك ثابتة في المحكمة التي تحكم بالقانون، بالتالي لا يجوز سلب الملكية بقرار من السلطة أو الجهة التي تريد استعمال هذه الملكية، بل لابد من إرجاع ذلك إلى محكمة خاصّة لتنظر في قرار الانتهاك.

الثالث {تعويض عادل مسبق} التعويض وإن كان يسبق إلى الذهن التعويض المالي، لكن هذا ليس شرطاً، فقط يكون تعويضاً بأرض أخرى مثلاً إن كان المسلوب أرضاً، أو أي تعويض آخر، وشرطه الأوّل أن يكون عادلاً، أي موافقاً في قيمته لقيمة المسلوب بالنسبة للشخص أو بالنسبة للسوق. وشرطه الثاني أن يكون مُسبقاً، أي يُعطى للمالك قبل تفعيل سلب الملكية عنه.

بالنسبة للمسائل التفصيلية-النظرية والعملية-التي تريد على ما سبق من شروط، مثل تعريف الضرورة والبيّنة والثبوت القانوني والعدل والسبق، كل هذه أمور تحددها السلطة التقنينية وتنظر فيها السلطة القضائية. وتفصيلها ليس محلّه هذه القائمة الحقوقية.

...

ها قد انتهينا من النظرة السريعة المختصرة في أوّل إعلان منظَّم وشامل بحدّ مقبول مبدئياً لما يريده ويحتاجه كل إنسان ليعيش في هذه الدنيا مع الناس بنحو يفتح له آفاق الترقّي ويُمهد له سُبُل السلام.

.....................................................................................

( عن حديث الأريكة )

-المقدمة-

*المراجع سبعة : سنن أبي داود (رواية واحدة)، المعجم الكبير للطبراني (٢)، سنن البيهقي (٣)، مسند الروياني (١)، سنن الدارمي (٢)، جامع الترمذي (١)، مسند البزار (١).

أقول: إذن الرواية شائعة في كتب الحديث، من الكتب الستّة والأصول التسعة وغيرهما. فلا يُقال أنها رواية مجهولة المصدر أو قليلة الانتشار.

*الرواة من الصحابة: ٤. هم المقدام وَ العرباض، وَ أبو رافع، وَ أبو هريرة.

أقول: المقدام وفد على معاوية، وأخذ ماله، وعاش في حمص الشام أيّام الأمويين.
أبو هريرة اعترض عليه بعض الصحابة في التحديث، وركّز على الحديث، ومحسوب أو يحسبه الكثير على بني أمية.
إذن من حيث المقدام وأبي هريرة، قد يجد الشخص مطعناً سواء من حيث الانتماء السياسي إلى الأمويين أو من حيث صناعة الحديث كما يُقال لحساب الأمويين ومن أجلهم. لكن، هذا مردود لا أقلّ في خصوص هذه الرواية بسبب وجود العرباض بن سارية وأبو رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم.
أمّا العرباض، فمن أهل الصّفّة، وخبر مشاهدته لأحد الملائكة قد رواه حتّى الذهبي. فالعرباض ثابت الولاية.
أمّا أبو رافع، فهو مولى رسول الله، ومعروف بتشيّعه هو وأولاده من بعده لعلي بن أبي طالب عليه السلام، وقد أوصى بعد وفاته لعلي.
وعلى ذلك، لا يمكن الطعن في الرواية بقلّة ورع المقدام ولا بأموية أبي هريرة، لأن ذلك مجبور بولاية العرباض وتشيّع أبي رافع. مما يدلّ على أن الرواية محلّ الكلام لم تصدر عن اختراع شخصية ولا عن انتماءات سياسية، بل هي مما اجتمع عليه أولئك الذين اختلفوا في الشخصية والانتماءات السياسية الحزبية أو ظُنّ ذلك فيهم على أقلّ تقدير.

*عدد الروايات: ١٤.

أقول: وهذا كثير جيّد. وقد روى عن الصحابة الأربعة، من بعدهم خمسة، وعن الخمسة خمسة، وعن الخمسة ثمانية، وعن الثمانية ثمانية، وعن الثمانية ستّة، وهكذا حتى استقرّت في كتب الحديث. وهذا بحسب إحصائي السريع، وأهل التعمّق في هذا العلم أدرى بهذا الأمر، ولا أظنّهم يأتون بما هو دون هذه الأعداد التي ذكرتها وإن زادوا عليها فهو مزيد من القوّة والاطمئنان.

الحاصل من هذه المقدّمة: على أقلّ تقدير، الرواية تستحق النظر من حيث أسماء الأشخاص الذين ترجع إليهم الرواية.

—..—

(الرواية)

أ-الرواية عن المقدام بن معدي كرب:-

١ —حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا حَرِيزٌ ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَوْفٍ الْجُرَشِيِّ ، عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ الْكِنْدِيِّ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ ، أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ يَنْثَنِي شَبْعَانًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ : عَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ ، فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ ، أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ ، وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ ، أَلَا وَلَا لُقَطَةٌ مِنْ مَالِ مُعَاهِدٍ إِلَّا أَنْ يَسْتَغْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا ، وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ ، فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُمْ ، فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُمْ ، فَلَهُمْ أَنْ يُعْقِبُوهُمْ بِمِثْلِ قِرَاهُمْ.

٢- أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عُفَيْرٍ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ : ثنا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الْجَهْضَمِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ : حَدَّثَنَا حَرِيزُ بْنُ عُثْمَانَ ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَوْفٍ ، عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِ يكَرِبَ الْكِنْدِيِّ : عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ ، أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ ، لَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ ، أَلَا إِنَّهُ يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ : عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ ، فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ وَذَكَرَ الْحَدِيثَ.

٣-وَعَنْ ، حَرِيزِ بْنِ عُثْمَانَ ، عَنْ ، عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَوْفٍ ، عَنِ ، الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ ، وَكَانَتْ لَهُ صُحْبَةٌ ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ : أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ ، أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ : عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ حَلَالًا فَأَحِلُّوهُ وَمَا وَجَدْتُمْ حَرَامًا فَحَرِّمُوهُ ، أَلَا لَا حِلُّ أَكْلُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ ، وَلَا كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبُعِ ، وَلَا لُقَطَةُ مَالِ مُعَاهِدٍ حَتَّى يَسْتَغْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا ، وَمَنْ نَزَلَ بِقَوْمٍ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ ، فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهْ فَلَهُمْ أَنْ يُعْقِبُوهُ بِمِثْلِ قِرَاهُمْ.

٤- أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ بَشَّارٍ النَّيْسَابُورِيُّ , بِالْبَصْرَةِ ، ثنا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مَحْمَوَيْهِ الْعَسْكَرِيُّ ، ثنا سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْبَهْرَانِيُّ ، ثنا عَلِيُّ بْنُ عَيَّاشٍ , وَأَبُو الْيَمَانِ , قَالَا : حَدَّثَنَا حَرِيزُ بْنُ عُثْمَانَ ، حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَوْفٍ الْجُرَشِيُّ , عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِ يكَرِبٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ : أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ , أَلَا إِنِّي قَدْ أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ , أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ : عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ , فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ , وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ , أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ , وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ , وَلَا لُقْطَةُ مِنْ مَالِ مُعَاهِدٍ , إِلَّا أَنْ يَسْتَغْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا.

٥- أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْإِيَادِيُّ الْمَالِكِيُّ بِبَغْدَادَ , ثنا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ سَلْمَانَ بْنِ الْحَسَنِ , ثنا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ السُّلَمِيُّ ، ثنا أَبُو صَالِحٍ ، حَدَّثَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ ، حَدَّثَنِي ابْنُ جَابِرٍ ، أَنَّهُ سَمِعَ الْمِقْدَامَ صَاحِبَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشْيَاءَ يَوْمَ خَيْبَرَ مِنْهَا الْحِمَارُ الْأَهْلِيُّ , وَقَالَ : يُوشِكُ الرَّجُلُ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يُحَدِّثُ بِحَدِيثِي فَيَقُولُ : بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ , فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ أَحْلَلْنَاهُ , وَمِنْ حَرَامٍ حَرَّمْنَاهُ , أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى

اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا حَرَّمَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ . ابْنُ جَابِرٍ هَذَا هُوَ الْحَسَنُ بْنُ جَابِرٍ , رَوَاهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ , عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ صَالِحٍ.

٦-أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللهِ الْحَافِظُ ، أنبأ أَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدُوسٍ ، ثنا عُثْمَانُ بْنُ سَعِيدٍ ، ثنا عَبْدُ اللهِ بْنُ صَالِحٍ أَنَّ مُعَاوِيَةَ بْنَ صَالِحٍ ، أَخْبَرَهُ قَالَ : ثنا الْحَسَنُ بْنُ جَابِرٍ ، أَنَّهُ سَمِعَ الْمِقْدَامَ بْنَ مَعْدِي كَرِبَ الْكِنْدِيَّ صَاحِبَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : حَرَّمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشْيَاءَ يَوْمَ خَيْبَرَ مِنْهَا الْحِمَارُ الْأَهْلِيُّ وَغَيْرُهُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : يُوشِكُ أَنْ يَقْعُدَ الرَّجُلُ مِنْكُمْ عَلَى أَرِيكَتِهِ يُحَدِّثُ بِحَدِيثِي ، فَيَقُولُ : بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللهِ ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَلَالًا اسْتَحْلَلْنَاهُ ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَرَامًا حَرَّمْنَاهُ ، وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا حَرَّمَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ وَكَذَلِكَ رَوَاهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ صَالِحٍ.

٧- أَخْبَرَنَا أَسَدُ بْنُ مُوسَى ، حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ جَابِرٍ ، عَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِ يكَرِبَ الْكِنْدِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَرَّمَ أَشْيَاءَ يَوْمَ خَيْبَرَ الْحِمَارَ وَغَيْرَهُ . ثُمَّ قَالَ : لَيُوشِكُ الرَّجل مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ ، يُحَدَّثُ بِحَدِيثِي فَيَقُولُ : بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللهِ ، مَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ ، اسْتَحْلَلْنَاهُ ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ ، حَرَّمْنَاهُ ، أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللهِ ، فَهُوَ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللهُ تَعَالَى.

٨-حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ قَالَ : حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ ، عَنْ الحَسَنِ بْنِ جَابِرٍ اللَّخْمِيِّ ، عَنْ المِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَلَا هَلْ عَسَى رَجُلٌ يَبْلُغُهُ الحَدِيثُ عَنِّي وَهُوَ مُتَّكِئٌ عَلَى أَرِيكَتِهِ ، فَيَقُولُ : بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللهِ ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَلَالاً اسْتَحْلَلْنَاهُ . وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ حَرَامًا حَرَّمْنَاهُ ، وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللهِ كَمَا حَرَّمَ اللهُ : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الوَجْهِ.

أقول: الحديث عن يوم خيبر. وفيه أن النبي أوتي الكتاب ومثله معه، وَ عدم جواز التفريق بين الكتاب والرسول في الأوامر العملية. وأمثلة على أمور غير منصوص عليها في كتاب الله ومع ذلك لابد من تحريمها بنهي رسول الله.

—

ب-الرواية عن العرباض بن سارية:-

١-حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى ، حَدَّثَنَا أَشْعَثُ بْنُ شُعْبَةَ ، حَدَّثَنَا أَرْطَاةُ بْنُ الْمُنْذِرِ ، قَالَ : سَمِعْتُ حَكِيمَ بْنَ عُمَيْرٍ أَبَا الْأَحْوَصِ يُحَدِّثُ ، عَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ السُّلَمِيِّ ، قَالَ : نَزَلْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْبَرَ وَمَعَهُ مَنْ مَعَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ ، وَكَانَ صَاحِبُ خَيْبَرَ رَجُلًا مَارِدًا مُنْكَرًا ، فَأَقْبَلَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَ : يَا مُحَمَّدُ ، أَلَكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا حُمُرَنَا ، وَتَأْكُلُوا ثَمَرَنَا ، وَتَضْرِبُوا نِسَاءَنَا ، فَغَضِبَ - يَعْنِي النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَقَالَ : يَا ابْنَ عَوْفٍ ارْكَبْ فَرَسَكَ ثُمَّ نَادِ : أَلَا إِنَّ الْجَنَّةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِمُؤْمِنٍ ، وَأَنِ اجْتَمِعُوا لِلصَّلَاةِ ، قَالَ : فَاجْتَمَعُوا ، ثُمَّ صَلَّى بِهِمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، ثُمَّ قَامَ ، فَقَالَ : أَيَحْسَبُ أَحَدُكُمْ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ ، قَدْ يَظُنُّ أَنَّ اللهَ لَمْ يُحَرِّمْ شَيْئًا إِلَّا مَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ ، أَلَا وَإِنِّي وَاللهِ قَدْ

وَعَظْتُ ، وَأَمَرْتُ ، وَنَهَيْتُ ، عَنْ أَشْيَاءَ إِنَّهَا لَمِثْلُ الْقُرْآنِ ، أَوْ أَكْثَرُ ، وَإِنَّ اللهَّ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُحِلَّ لَكُمْ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتَ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا بِإِذْنٍ ، وَلَا ضَرْبَ نِسَائِهِمْ ، وَلَا أَكْلَ ثِمَارِهِمْ ، إِذَا أَعْطَوْكُمُ الَّذِي عَلَيْهِمْ.

٢- حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ الْبَاقِي الْحِمْصِيُّ ، ثنا الْمُسَيَّبُ بْنُ وَاضِحٍ ، ثنا أَشْعَثُ بْنُ شُعْبَةَ ، عَنْ أَرْطَاةَ بْنِ الْمُنْذِرِ ، عَنْ حَكِيمِ بْنِ عُمَيْرٍ ، عَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا يَحِلُّ لَكُمْ بنَ السِّبَاعِ كُلُّ ذِي نَابٍ ، وَلَا الْحُمُرُ الْأَهْلِيَّةُ ، وَلَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ الْكِتَابِيِّينَ ، وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَّا مَا طَابُوا بِهِ فْسًا ، وَلَا تَضْرِبُوا ، أَيَحْسَبُ امْرُؤٌ مِنْكُمْ قَدْ شَبِعَ حَتَّى يَظُنَّ وَهُوَ مُتَّكِئٌ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ : إِنَّ اللهَّ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُحَرِّمْ شَيْئًا إِلَّا فِي الْقُرْآنِ ، أَلَا وَأَنِّي وَاللهِ قَدْ حَدَّثْتُ وَأَمَرْتُ وَوَعَظْتُ.

٣-أَخْبَرَنَا أَبُو عَلِيٍّ الرُّوذْبَارِيُّ ، أنبأ مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ ، ثنا أَبُو دَاوُدَ ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى ، ثنا أَشْعَثُ بْنُ شُعْبَةَ ، أنبأ أَرْطَاةُ بْنُ الْمُنْذِرِ ، قَالَ : سَمِعْتُ حَكِيمَ بْنَ عُمَيْرٍ أَبَا الْأَحْوَصِ يُحَدِّثُ عَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ السُّلَمِيِّ رَضِيَ اللهُّ عَنْهُ قَالَ : نَزَلْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْبَرَ وَمَعَهُ مَنْ مَعَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ , وَكَانَ صَاحِبُ خَيْبَرَ رَجُلًا مَارِدًا مُنْكَرًا , فَأَقْبَلَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : يَا مُحَمَّدُ أَلَكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا حُمُرَنَا وَتَأْكُلُوا ثِمَارَنَا وَتَضْرِبُوا نِسَاءَنَا ؟ فَغَضِبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ : يَا ابْنَ عَوْفٍ ارْكَبْ فَرَسَكَ ثُمَّ نَادِ : إِنَّ الْجَنَّةَ لَا تَحِلُّ إِلَّا لِمُؤْمِنٍ , وَأَنِ اجْتَمِعُوا لِلصَّلَاةِ . قَالَ : فَاجْتَمَعُوا ثُمَّ صَلَّى بِهِمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ قَامَ فَقَالَ : أَيَحْسَبُ أَحَدُكُمْ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ قَدْ يَظُنُّ أَنَّ اللهَّ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُحَرِّمْ شَيْئًا إِلَّا مَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ , أَلَا وَإِنِّي وَاللهِّ قَدْ أَمَرْتُ وَوَعَظْتُ وَنَهَيْتُ عَنْ أَشْيَاءَ إِنَّهَا لَمِثْلُ الْقُرْآنِ أَوْ أَكْثَرُ , وَإِنَّ اللهَّ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُحِلَّ لَكُمْ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتَ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا بِإِذْنٍ وَلَا ضَرْبَ نِسَائِهِمْ وَلَا أَكْلَ ثِمَارِهِمْ إِذَا أَعْطَوْكُمُ الَّذِي عَلَيْهِمْ.

أقول: هذه الروايات تتكلّم عن نفس يوم خيبر. وفيها كشف عن أن المقصود بتحريم الحمر الأهلية وموضوع قرى الضيف الذي ذكرته رواية المقدام إنّما المقصود به شكوى صاحب خيبر من اعتداء بعض المسلمين على حميره ونسائه وثماره فمنع النبي من ذلك. فليس المقصود التحريم المطلق لكن المقصود النهي عن فعل هذا الأمر في هذا الظرف تحت هذه الظروف الخاصّة التي ليوم خيبر. وأمّا عدم الاعتداء على البيوت والأموال والأشخاص، فهذا أمر ثابت بالقرءان أيضاً.

—

ج-الرواية عن أبي رافع:-

١-نا ابْنُ إِسْحَاقَ ، أنا عَارِمُ ، نا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ ، نا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ ، عَنْ سَالِمٍ الْمَكِّيِّ ، عَنْ مُوسَى بْنِ عَبْدِ اللهَّ ، عَنْ عَبْدِ اللهَّ - أَوْ عُبَيْدِ اللهَّ بْنِ أَبِي رَافِعٍ ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللهَّ صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : لَأَعْرِفَنَّ مَا بَلَغَ عَنِّي الْحَدِيثُ مِنْ حَدِيثِي أَمَرْتُ فِيهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ ، فَيَقُولُ وَهُوَ مُتَّكِئٌ عَلَى أَرِيكَتِهِ : هَذَا الْقُرْآنُ فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ اتَّبَعْنَاهُ وَمَا لَمْ نَجِدْ فِيهِ فَلَا حَاجَةَ لَنَا بِهِ.

٢-حَدَّثَنَا مُطَّلِبُ بْنُ شُعَيْبٍ الْأَزْدِيُّ ، ثنا عَبْدُ اللهَّ بْنُ صَالِحٍ ، حَدَّثَنِي اللَّيْثُ ، عَنْ أَبِي النَّضْرِ ، عَنْ مُوسَى بْنِ عَبْدِ اللهَّ بْنِ قَيْسٍ ، عَنْ أَبِي رَافِعٍ مَوْلَى رَسُولِ اللهَّ صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهَّ صَلَّى

اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسُ حَوْلَهُ : لَا أَعْرِفَنَّ أَحَدَكُمْ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي وَهُوَ مُتَّكِئٌ عَلَى أَرِيكَتِهِ ، يَقُولُ : مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللهِ عَمِلْنَا بِهِ.

أقول: هنا لا يوجد ذكر ليوم خيبر، ولكن صورة الأريكة وموضوع أهمّية حديث رسول الله مثل ما سبق.

——

د-الرواية عن أبي هريرة:-

١-وحدثنا عَمْرو بن علي، قَال: حَدَّثنا جابر بن إسحاق، قَال: حَدَّثنا أَبُو معشر، عَن سَعِيد، عَن أبي هُرَيرة، قَالَ: قَالَ رَسُول الله صَلَّى اللهُ عَلَيه وَسَلَّم: لأعرفن أحدكم متكئا أتاه عني حديثا، وهُو متكىء على أريكته يقول اتلو به علي قرآنا ما جاءكم من خير أنا قلته، وَإن لم أقله فأنا أقوله وما جاءكم من شر فإني لا أقول الشر. وَهَذَا الْحَدِيثُ لاَ نعلمُهُ يُرْوَى عَن أَبِي هُرَيرة إلاَّ بهذا الإسناد.

أقول: هنا لا يوجد ذكر ليوم خيبر، لكن موضوع الأريكة واحد، إلّا أن في الحديث ذكر النبي لمعيار تصحيح الأحاديث عنه، وهو أن يكون مضمون الحديث خير وليس شرّاً.

——-..——
أقول: مما سبق من روايات يتبيّن لنا الآتي.

أوّلاً، النهي الأساسي الوارد إنّما هو عن الذين يقتصرون على ما ظهر لهم هم من كتاب الله، وكأنه ليس في كتاب الله إلا ما ظهر لهم هم، أو عن الذين لا يجتهدون في معرفة وفهم كتاب الله ومع ذلك يرفضون ما يأتي به رسول الله وأهل الله عن الله، أو عن الذين لا يأخذون من كتاب الله إلا ما ظهر حرفياً ويمكن تلاوته وليس ما يمكن فهمه منه واستنباطه من بواطنه، أو عن الذين لا يفكّرون في ما يُروى عن رسول الله وينظرون إلى ما فيه من الخير ولكن يقتصرون على صورة الكتاب كمثل اقتصار اليهود على صورة كتابهم ويكفرون بما وراءه وإن كان الحق من ربّهم، أو عن الذين يريدون الفصل بين القرءان والإنسان أي يظنون أن الدين بالكتاب فقط وليس بالكتاب والرسول أو الكتاب والولي أو الكتاب وأهل الله في كل زمان فكما أنه يوجد أناس يأخذون بالإنسان دون القرءان يوجد أناس يأخذون بالقرءان دون الإنسان وكلاهما على باطل وقصور عظيم وخلل خطير.

ثانياً، ما يُروى من أحاديث عن رسول الله لابد من النظر في الظروف التي روي فيها حتى نتمكّن من فهم المعنى المُراد. فقد ينهى الرسول عن الحمر الأهلية بسبب اعتداء أناس على الحمر الأهلية لشخص بعينه في ظرف بعينه، لكن يصل الخبر إلى بعض الناس بأن الرسول نهى عن الحمر الأهلية هكذا مجرّداً فيكون هذا الكلام معارضاً لقول الله ورسوله "قل لا أجد في ما أوحي إليّ مُحرَّماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون " ثم عدد المحرمات وفي غير هذه من آيات. وما أشبه من تعارض بين الرواية والآية. وهذا لا يصح. لابد من الإحاطة بظروف الحديث حتى نعلم أهو حديث يتكلّم عن قيمة عامّة أم حديث يتكلّم عن حادثة خاصّة.

ثالثاً، في بعض الروايات أن حديث الرسول "مثل" كتاب الله، وفي رواية أن حديث الرسول لا يكون إلا "خيراً" وليس شرّاً. وفي رواية أن الرسول تكلّم بحديث هو "أكثر" من الآيات القرءانية، و"أكثر" وصف كمّي، وهو حق لأننا لو نظرنا إلى ما روي عن الرسول سنجد أنه "أكثر" من عدد آيات القرءان وكلماته. ومع ذلك، فإن وصف "مثل" و "خير" و "أكثر" ليس فيه أن حديث رسول الله يجوز أن يكون غير أو شرّ أو مخالف كيفياً ومعنوياً لكتاب الله. لا توجد رواية فيها أن الرسول يمكن أن يغاير كتاب الله في أمر تكلّم عليه الله تعالى نصّاً أو معنى، كما لا توجد رواية فيها أن الرسول يمكن أن يأتي بكلام ثابت البطلان من حيث العلم أو ثابت السوء من حيث الحكم. وعلى ذلك، لا يجوز التذرّع بهذه الرواية من أجل تثبيت حجّية رواية عن الرسول بنحو مطلق، ولا يجوز رمي كل من يريد النظر في مضمون رواية من حيث كونها حق أو باطل، خير أو شرّ، مثل كتاب الله أو غيره وضدّه، لا يجوز رميه بأنه صاحب الأريكة كما يفعل مَن ليس فيهم من العقل مِسكة.

والحمد لله رب العالمين.

..................................................................................

( ليس منّا )

-الرواية-

*... صيغة: ليس منّا من*

1-لم يتغن بالقرءان. (يجهر به)/ (يستغني به). – لم يتغن به.

2-ضرب الخدود. (لطم الخدود).
3-و شق الجيوب.
4-و دعا بدعوى الجاهلية.

5- حلق("أنا برئ ممن"—بدلاً من "ليس منا من")
6-و سلق
7-و فرق.

8-دعا إلى عصبية
9-و قاتل إلى عصبية
10- مات على عصبية.

11- غَش (غشّنا).
12- حلف بالأمانة.

15- خبب على امرئ زوجته (خبب زوجة امرئ)
16-أو مملوكه.
17- لم يوقر كبيرنا (يوقر الكبير ويرحم الصغير/ لم يرحم صغيرنا ويعرف حق كبيرنا).
18-و يرحم صغيرنا
19-و يأمر بالمعروف
20- وينهى عن المنكر.

21- تشبه بالرجال من النساء
22-ولا من تشبه بالنساء من الرجال.

23-(الجنازة متبوعة ولا تتبع وليس منا من) تقدمها.

24-وطئ الحبلى.

25-انتهب (ينتهب)
26-أو سلب
27-أشار بالسلب.

28-قصوا الشوارب,
29-وأعفوا اللحى,
30-ولا تمشوا في الأسواق (والمساجد) إلا وعليكم الأزر,
31- (إنه ليس منّا من) عمل سنّة (بسنّة) غيرنا.

32-يؤاخي فينا,
34-و يزور.
35- (لا تشبهوا باليهود والنصارى) تشبه بغيرنا.

36- لا يألف,
37-و لا يؤلف.

38- تسحر (سحر),
39-أو تسحر له (سحر له),
40-تكهن
41-تكهن له
42-تطير
43-تطير له
44-و عقد عقدة.

45- من حمل علينا السلاح.

46-توضأ بعد الغسل.

47-خصى,
48-أو اختصى.

49-عن علي بن أبي طالب: ليس منا من لو يؤمن بالقدر خيره وشره.
ملحوظة: من 1-48 عن النبي وكلّها أعمال, وهذه أول رواية في الإيمان وليس عن النبي.

50- عن حذيفة بن اليمان: لعن الله من ليس منا.

---...---

صيغة: من ... فليس منّا.

1- (فمن) حمل /(شهر)/ (رفع) /(سلّ) علينا السلاح / حمل السلاح علينا .—تكملة: أو رصد بطريق.
2-سل علينا السيف/ سلّ السيف علينا.

3- علم الرمي ثم تركه --(قد عصى)

4-غشّنا. (...فمن غشنا...) (من غشنا فليس منّي). (غش). (غش مسلما في بيع أو شراء). عن علي: لا تنفخوا اللحم فمن نفخ فليس منا.

5- ادعى ما ليس له. –(تكملة: وليتبوأ مقعده من النار).

6- ترك الحيات مخافة طلبهن. /ترك شيئاً منهن خيفة/ ترك حية مخافة عاقبتها/ خشية أو مخافة تأثير../ اقتلوا الحيات...مَن تركهما (فمن لم يقتلهما).

7- خبب زوجة امرئ/ خبب (أفسد) امرأة-امرئ مسلم- على زوجها/ عيّر(غش) مسلما (امرأ مسلما) في خادمه وأهله (في أهله أو خادمه)
8-أو مملوكه/ أو عبداً على سيده/ خادماً (خبّث عبداً) على أهلها (مواليه).

9- لم يرحم صغيرنا(الصغير)/ يعرف حق كبيرنا ويرحم صغيرنا
10-و يعرف حق كبيرنا (الكبير)/ يجلّ كبيرنا
11-و يعرف لعالِمنا.
12-يعرف لنا حقنا.

13- انتهب نهبة (مشهورة) -(ذات شرف يشهره بها المسلمون)/ انتهب..فردّوها.

14-حلف بالأمانة.

15-(الوتر حق) فمن لم يوتر—قالها ثلاثاً. وفي رواية: الله وتر.

16-(إن هذا القرآن...وتغنوا به) فمن لم يتغن به/ (وتغنوا به) فمن لم يتغنّ به

17-لم يحلق عانته,
18-و يُقلّم أظفاره,
19-و يجز /(يأخذ من) /(يأخذ) شاربه.
20- رمانا بالليل. / رمى بالليل.

21- لبس الحرير,
22-و شرب في الفضة.

23- توضأ بعد الغسل.

24-(لا تساكنوا المشركين ولا تجامعوهم) فمن ساكنهم أو جامعهم

25-( من أصبح وهمه الدنيا فليس من الله في شيء—ومن لم يهتم بالمسلمين فليس منهم) أعطى الذل من نفسه طائعاً غير مكره.

26-فرَّق.

27- جلب الخيل يوم الرهان.

28-ادعى إلى غير أبيه/ ادعى إلى غير أبيه وهو يعلمه فقد كفر.

29(من كان موسراً لأن ينكح)/(من قدر على أن ينكح) فلم ينكح.

30-(لا جلب (في الإسلام) ولا جنب (في الإسلام) ولا شغار في الإسلام) ومن استعمله.

31-تبتّل.
32- زار القبور.

33-مَثَّل بالشعر.

34-من (فمن) يضيع حق جاره.

35-ضار مسلما –فليس منا ولسنا منه في الدنيا والآخرة.

36- عن علي بن أبي طالب: من سوى بيننا وبين عدونا فليس منا.

...-...

++معنى الليسية:
*ليس (فليس) منا أحد إلا وهو يكره الموت.
*ليس منا رد عليك ولكنا حرم.
*ليس منا هذا من سيد قريش
*ليس منا رجل إلا له اسمان.
*لا نعز وفي جزيرة العرب من ليس منا.
*ليس منا أحد أشد على محمد منه.
*ابن الحنفية ليس منا ببعيد.
*فليس منا أحد إلا وهو يتمنى.

...-...

(عن سورة التين)

١-{والتين والزيتون} ضرب مثال على الأسماء الحسنى. التين أسماء الجمال، الزيتون أسماء الجلال. بدليل قوله تعالى في آية النور "يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية" والشجرة التي تمدّ المصباح هي الأسماء، وشجرة لأنها كثيرة وأصلها الذات وفروعها الأسماء وثمارها التعيّنات. ولا توجد زيتونة في الطبيعة لا شرقية ولا غربية، وإنما يتعالى على المشرق والمغرب مَن له المشرق والمغرب وهو الله الذي له الأسماء الحسنى. وأسماء الجمال والجلال متجلية بالروح الذي هو الخليفة في العوالم الثلاثة.

٢-{وطور سينين} الطور جبل التكليم الإلهي، سينين وسيناء مثل نبيين وأنبياء، إذ النبوة تحصل على الطور. لأن الجبل مثال على العلو والقوة، كذلك النبوة هي علو الدرجة بالعلم والقوّة التي هي سلطان الله للأنبياء بالحجج والبيّنات. وعلى الطور كما في موسى حصلت البركة الإلهية "بورك مَن في النار ومن حولها" فهو مبارك من هذا الوجه، أي يحصل فيه الخير الدائم النامي، إذ الوحي الإلهي خير دائم نامي لا ينتهي من حيث كمالاته وفيوضاته النورانية والعلمية والحكمية "تبيانا لكل شئ".

٣-{وهذا البلد الأمين} الذي فيه الكعبة، بدليل قول إبراهيم "ربّ اجعل هذا البلد ءامناً"، نفس التعبير للدلالة بالاقتران على نفس المعنى. أمين لأنه "من دخله كان ءآمناً" حيث لا قتال فيه، ولا جدال في الحجّ، لأنه يمثّل العالم الروحاني الأعلى حيث لا قتال إذ القتال فرع النزاع على البقاء والعالم الأعلى كلّه عالم بقاء فلا حاجة للقتال فيه. والجدال فرع النزاع على الأنباء، إذ إنما يجادل مَن يعلم مَن لا يعلم أو مَن لا يعلم مَن لا يعلم مثله، والجهل لا يكون إلا حيث لا شهود، والعالم الأعلى كلّه شهود للحقائق فلا حاجة للجدال فيه. ولا رفث، لأن الرفث فرع الخبث، والعالم الأعلى كلّه طيب فلا خبث فيه. والكعبة مثال على المركزية، والروح مركز العالم الأعلى والأوسط والأسفل الطبيعي. ومن هنا يوصف جبريل الروح بأنه أمين "مطاع ثمّ أمين" من الأمانة والمؤتمن على الوحي الذي هو روح "كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا".

٤-{لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم} الإنسان هنا المقصود روحانيته، وهي حقيقة إنسانيته. بدليل قوله تعالى في سورة ق "ولقد خلقنا الإنسان، ونعلم ما توسوس به نفسه، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد". فالآية ثلاثية: الوريد عبارة عن البدن الأسفل، والوسوسة في النفس والنفس هي العالم الأوسط، فلا يبقى خلق الإنسان إلا كعبارة عن الروح المنفوخ وهو العالم الأعلى. خلق الإنسان أي من الروح، إذ الخلق لا يكون إلا من شئ. نعم يرد بمعنى أدنى من باب التنزيل، لكن هنا ورد بالمعنى الأعلى الحقيقي الأصيل. ودليل آخر أنه قال بعدها "ثم رددناه أسفل سافلين" فإذن خلقه في أحسن تقويم كان قبل الرد أسفل سافلين، بالتالي كان في أعلى عليين، والرد هو الرد إلى العالم الطبيعي السفلي. ودليل آخر أنه وصفه بأنه مخلوق {في أحسن تقويم} والأحسن ليس إلا الروح، إذ ما دون ذلك لا يكون الأحسن. ثم الأجسام ليست كلّها مخلوقة "في أحسن تقويم" بدليل أن المخلوق قد يولد من حيث جسمانيته مشوّهاً ومريضاً ومنكوساً. إذن، الآية تتحدث عن الإنسان المعبّر عنه عند أهل الله بالإنسان الكامل، أو الإنسان الحقيقي، أو الحقيقة المحمدية، أو المثل الأعلى.

وعلاقة الآيات الثلاث التي افتتح بها بذكر خلق الإنسان في أحسن تقويم، هو للدلالة على معنى الإنسان ومعنى أحسن تقويم. لأن الإنسان الكامل هو الذي فيه حقيقة التين والزيتون أي أسماء الجمال

والجلال، والذي هو موضع التكليم الإلهي (والتكليم الإلهي له ثلاث درجات كما ورد في آية التكليم والثلاث تتناسب مع العوالم الثلاث)، والذي هو مركز وقطب الروحانية في الأرض مثل الكعبة فإبراهيم أذّن بالحج لا ليأتوا الحجر فقط لكن كما قال الله له "أذّن في الناس بالحجّ يأتوك" تأمل الكاف، وليس "يأتوه" أي البيت. البيت تمثيل، إبراهيم هو التأويل.الخلاصة: الإنسان المذكور هو الروحاني الذي ظهرت فيه أسماء الجمال والجلال، ونال النبوة، والقطبية.

٥-{ثم رددناه أسفل سافلين} "ثم" تدل على التراخي لأن الروح تكون في العالم الأعلى بعد خلقها قبل تسوية نفسها وتصوير جسمها، ثم يتم نفخها في نفس وبدن ما. "سافلين" أي الأرض، والسفل هو التقييد والكثافة والتركيب، وتوجد دركات للأرض لذلك قال "أسفل سافلين" إذ يوجد أعلى سافلين وأوسط سافلين وأسفل سافلين وما بين ذلك من دركات تفصيلية. المعادن أعلى سافلين، لأنها لا تفتقر إلى غيرها ويفتقر إليها غيرها مثل النبات، إذ النبات لا يكون إلا في المعادن كالتربة والماء، والنبات أعلى من الحيوان إذ الحيوان يفتقر إلى النبات لا العكس، ثم البشر هم "أسفل سافلين" لأنهم يفتقرون إلى المعادن والنبات والحيوان ولا يفتقر إليهم شئ من ذلك وقد كانوا قبل البشر. المقصود إذن: بعد أن كان روحاً بسيطاً مجرّداً علوياً قدسياً، رددناه إلى أسفل دركة طبيعية مادّية من حيث تقيّد روحه بهذا البدن. فهل هذا الحكم سار على الجميع مطلقاً أم يوجد استثناء ومخرج؟ الآية التالية تجيب على ذلك.

٦-{إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات، فلهم أجر غير ممنون} قال تعالى للنبي "ن والقلم وما يسطرون. ما أنت بنعمت ربّك بمجنون. وإن لك لأجراً غير ممنون". والمقصود هو القرءآن. فالمعنى إذن: إلا الذين ءامنوا بالقرءآن وعملوا الصالحات التي هي قراءة القرءآن وذكره وتدارسه والتفكر في آياته. إذ القرءآن هو تجلّي الروح في مظهر طبيعي خارجي، كما تجلّى في اللسان العربي. بالتالي، غفلة الروح الباطنية بعد نزولها في البدن عن حقيقتها العلوية القدسية، هذه الغفلة التي حدثت بسبب التقيّد بالبدن وعدم التفات الروح لغير المظاهر الخارجية الطبيعة المادية، يتم محو هذه الغفلة بواسطة مظهر طبيعي إلا أنه يأخذ بالإنسان صوب عقله وباطنه أي صوب روحه ويذكّره بحقيقته العلوية، وهو القرءآن. "أجر غير ممنون" لأن الأجر يكون مقابل العمل، والعمل هو قراءة القرءآن بالتالي يستحقّ العامل الأجر حسب قاعدة العدل والله هو العدل. ولأن المنّ يكون حين لا يوجد استحقاق، وحيث أن القارئ يقرأ بنفسه ويشتغل ويعمل عقله في الآيات بالتالي يكون أجره غير ممنون أي مُستحقّ له كما قال تعالى "ادخلوا الجنّة بما كنتم تعملون". أما نزول القرءآن فهو من تجليات الرحمة الإلهية بالروح الغارقة في الظلمات، فهو أمر ذاتي للرحمة الإلهية وإن لم تطلبه الروح المعانية والغارقة في الكدر والألم كما أن الأمّ ترحم طفلها حتى إن لم يطلب طفلها منها بالسؤال المُشخّص أن ترضعه وتعتني به والله أرحم بالروح من رحمة الأمّ بولدها.

٧-{فما يكذّبك بعد بالدين} "ف" يدلّ على أن ما سبق كاف لكي يدفع كل سبب يمكن أن يؤدي إلى التكذيب بالدين. "فما يكذّبك" أي ما هو هذا الشئ الذي قد يجعلك تكذّب "بعد" أي بعد هذا البيان السابق "بالدين" أي دين الله الذي أنزله عليك، لأن دين الله كلّه وكل إشكال يمكن أن يرد عليه وفيه إنما حلّه في الآيات الستّ السابقة التي فيها حلّ كل مشكلة وجواب كل مسألة ومفتاح كل معضلة. الدين معرفة الإنسان، والدين جاء للإنسان الذي حقيقته موصوفة في الآيات الستّ السابقة. وكل تفصيل في

الدين مردّه إلى حقيقة من الحقائق المشار إليها في الآيات الستّ السابقة. "فما يكذّبك بعدُ بالدين" الجواب: لا شئ.

لا علاقة حقيقية بين قوله تعالى هنا "فما يكذّبك بعد بالدين"، وبين قوله تعالى "أرأيت الذين يكذّب بالدين. فذلك الذي يدعّ اليتيم". لأن آية التين، تتكلّم عن نفي أي إمكانية لأي سبب ليجعل الإنسان يكذّب بالدين. وهي لا تتحدث عن إنسان مكذّب بالدين فعلياً، لكن تتكلّم عن ذلك نظرياً وإمكانياً. فالكلام ليس عن إنسان مشخّص بعينه، بل عن الإنسان كجنس عام. أما آية الماعون، فهي تتكلّم عن إنسان يكذّب بالدين فعلياً، وتتحدث عن بعض آثار هذا التكذيب بالدين.

{الدين} في قوله "فما يكذبك بعد بالدين" يحتمل أن يكون الدين بمعنى دين الله مثل "إن الدين عند الله الإسلام"، ويحتمل أن يكون الدين بمعنى يوم القيامة مثل "مالك يوم الدين". قد سبق التأويل بناء على الاحتمال الأوّل. أما التأويل بناء على الاحتمال الثاني فهو هذا: الذي يعرف حقيقة الإنسان ومراتب وجوده، وعلوّه وارتداده، ويعرف التوازن بين الأسماء الحسنى المشار إليها، وبقية ما أشارت إليه الآيات الستّ، هذا العارف لن يجد سبباً يجعله يكذّب بيوم الدين الذي ما هو إلا عودة الروح إلى مبدأها، "كما بدأنا أوّل خلق نعيده". سورة التين تتحدث عن المبدأ، وما الدين إلا المعاد لهذا المبدأ. فمن عرف المبدأ، وعرف الارتداد إلى أسفل سافلين، عرف المعاد بنحو أيسر وأقرب بل لحققه بعقله وأنه ضرورة وجودية بناء على العلم بالتقابل بين الأسماء التينية الجمالية والأسماء الزيتونية الجلالية.

٨-{أليس الله بأحكم الحاكمين} "أليس" سؤال، وجوابه لا يكون إلا عن شهود. فلا يجوز لأي أحد أن يقول "بلى" إلا إن شهد حقيقة ذلك. "أليس الله" الاسم الجامع لأسماء الكمال والجمال والجلال، كما أن الإنسان جامع لكل حقائق العالَم ومعاني الأسماء الحسنى، فناسب ذكر اسم الله في السورة لذكر الإنسان فيها والإنسان هو "عبد الله" بالمعنى الحقيقي للعبودية. "أحكم الحاكمين" تشير إلى درجات الاسم، إذ يوجد "الحاكمين" وهو مظاهر اسم الحكم والحكيم، لكن الله هو "أحكم الحاكمين" لأن حكمه بالأصالة وحكمهم بالإفاضة، ولأن حكمه مطلق وحكمهم مقيّد، ولأن حكمه بالذات وحكمهم بالعرض، ولأن حكمته لا تتخلّف وحكمتهم قد تتخلّف وتغيب وتبطل وتخطئ. فما سبق من السورة فيه بيان على معنى كون الله "أحكم الحاكمين". فمن شهدها شهد بأن الله أحكم الحاكمين وقال "بلى وأنا على ذلك من الشاهدين".

..........................................

السورة من قسمين. القسم الأوّل من جزأين. القسم الثاني من جزأين. والسورة كُلٌّ واحد متّصل، فبين القسمين رابط، وبين الأجزاء روابط مفهومة تجعل السورة كُلّاً واحداً متّسقاً.

القسم الأوّل:
الجزء الأوّل هو قوله تعالى {والضحى. والليل إذا سجى.}
الجزء الثاني هو قوله تعالى {ما ودَّعك ربّك وما قلى. وللآخرة خير لك من الأولى. ولسوف يعطيك ربّك فترضى.}

القسم الثاني:
الجزء الأوّل هو قوله تعالى {ألم يجدك يتيماً فآوى. ووجدك ضالاً فهدى. ووجدك عائلاً فأغنى.}
الجزء الثاني هو قوله تعالى {فأمّا اليتيم فلا تقهر. وأمّا السائل فلا تنهر. وأمّا بنعمة ربّك فحدِّث.}

...-...

الجزء الأوّل عن الطبيعة.
الجزء الثاني عن الحقيقة.

الجزء الثالث عن الحُجّة.
الجزء الرابع عن الشريعة.

...-...

ما الطبيعة فقال {والضحى. والليل إذا سجى.} الكلام عن الشمس، فالضحى وقت معيّن لطلوع الشمس، والليل إذا سجى وقت غروب الشمس. فالآية سماوية، شمسية. وتتحدّث عن رؤية ساكن الأرض لأحوال السماء الحادثة بسبب الشمس وآثارها في هذه الأرض.

الشمس هي الروح. أي الروح الذي يوحي الله به لنبيّه. والضحى لأنه الوقت من النهار فيرمز إلى شروق الأنوار. ولأن الضحى هو الوقت الذي تعتدل فيه الحرارة والبرودة، فيكون الجوّ ملائماً للطبع، فيرمز إلى عطايا الروح للقلب العاقل الفقيه لأن القلب يستريح إلى علم الروح وحكمته الملائمة للقلب الطالب للحقيقة واليقين وبرده. ولأن الضحى هو الوقت الذي يكون فيه الضوء قوّياً بالحدّ الذي يرى فيه الرائي بوضوح، وكذلك يكون فيه الجو غير حارّ حرارة الظهيرة ولا بارد برود الفجر، ولذلك طلب موسى المواجهة فيه "وأن يُحشَر الناس ضُحى" حتى لا يعتذر أيّا منهم بأنه لم يرى ما حدث بوضوح لو حشرهم في الليل أو عند الفجر، ولا يعتذر أحداً منهم بالحرارة وشدّتها وتأثيرها على أذهانهم وأبصارهم لو حشرهم في الظهيرة، كان الضحى هو الوقت الأنسب الجامع بين الضوء المناسب والحرارة المناسبة، وهذا جعل الضحى مثالاً على إشراق نور الروح بالوحي على القلب، لأن نور الروح له ضوء مناسب وله حراراة مناسبة، والضوء هو مدى كشفه للحقيقة ودلالته على العلم فهو "بيان" و "بيّنات"، ووالحرارة تشتد كلّما كان المعنى ظاهراً مادّياً بنحو أبرز وتكون الحرارة أبرد كلّما كان المعنى أقرب إلى الغيب والخفاء، وحيث أن الروح في الوحي يتجلّى بالكلام، والكلمة هي الاعتدال في الحرارة، لأنّها ليست باردة برود الغيب المطلق، ولا حارّة حرارة التنزّل المباشر في المادّة وهو تجلّي قاهر "إن نشأ ننزّل عليهم من

السماء آية فظلّت أعناقهم لها خاضعين" فهذا الخضوع لشدّة الحرارة والنارية القاهرة للنفس، فذلك كان ظهور الوحي بالكلام هو الأنسب. موسى طلب ظهور الله بغير الكلام، فاندكّ الجبل وخرّ موسى صعقاً. ولو اختفى الوحي كلّياً وكان عالياً ومجرّداً كما هي حقيقته الأصلية، لخفي عن معظم الناس ولكان تكليفهم بالصعود إليه شاقّاً، فكنت الرحمة تنزّل الوحي في الضحى، أي بواسطة الكلام العربي المبين ليبيّن لهم بلسانهم.

{والضحى} إذن عبارة عن وقت نزول الوحي بالكلام العربي المبين على النبي الأمين.

{والليل إذا سجى} بالضدّ من ذلك. هو وقت انقطاع نزول الوحي بكلام جديد على النبي. الليل غياب الروح. و{إذا سجى} أي إذا غطّى بظلامه الأرض، والمعنى أن آثاره الروح حتى تغيب، فيشعر النبي بأنّه وحده ومنفرد بذاته عن الروح وسطوة حضوره في قلبه، أي يتركه وحده مستقلاًّ عنه. إذ قد يكون ليلاً، ولا يكون {أذا سجى}، كأن تغرب عين الشمس لكن يبقى شعاعها حاضراً في أرض القلب. والآية تدلّ على {الليل إذا سجى} أي غياب العين والأثر، فلا الروح ولا الكلام النازل منه ولا حتى الإمداد الذاتي الروحي الحاصل بمجرّد حضور الروح في أفق نفس النبي، كل ذلك غير متحقق، فالروح يترك النبي وحده في هذه الحالة.

في نفس الإنسان صورة جميع الأكوان. فكل ما في الآفاق موجود في الأنفس. ولذلك كانت الأمثال وضربها، وتنزيل العلوم والحكم بواسطة ثيابها. لأن الكلام على الآية الآفاقية الخارجية بالنسبة للإنسان الناظر إلى ما خرج عنه والمائل إلى ما أحاط به أكثر مما هو مشتمل عليه في ذاته، يجعل تنبيهه على ما في نفسه أقرب إن كان بواسطة استعمال صور وعلاقات ما خرج عنه. ومن هنا قال تعالى {والضحى. والليل إذا سجى.} حين أراد توصيل الرسائل التالية في السورة، مثل "ما ودّعك ربّك وما قلى". ولأنه أجاب القَسَم بقوله "ما ودعك ربّك..للآخرة خير لك..لسوف يعطيك" أي بعبارات كلّها كلام عن نفس متلقّي القرءآن، "ودعك..لك..يعطيك.." عرفنا أن قوله {والضحى. والليل إذا سجى.} المقصود به نفس صاحب القرءآن. فالله يقول له: هل ترى الضحى، هل ترى الليل إذا سجى، فكما أني خلقت هذا الأمر وتعاقب الضحى والليل إذا سجى في الآفاق، فإنهي كذلك أخلق وأتعامل معك في عوالم نفسك وباطن قلبك، فإني خالق واحد، وأخلق بسنّة واحدة، فما خلقته في الآفاق هو ما أخلقه في الأنفس، وما أنزلته من شريعة مطابق لما نفخته من حقيقة. لي الخلق والأمر، فما أخلقه ينعكس في أمري، وما آمر به ينعكس في خلقي.

{والضحى. والليل إذا سجى.} نوع من الطبيعة. الطبيعة كلّها آيات الله للإنسان، وهي حجاب يتكلّم الله من ورائه مع الإنسان. وما قوله بالعربية {والضحى. والليل إذا سجى.} إلا تنزيل وترجمة عربية لتلك الصورة والحقيقة الخارجية الآفاقية، أي الطبيعية للاختصار. الطبيعة لها ظاهر وباطن، ظاهرها ظواهرها مثل الضحى والليل وما أشبه ذلك، وباطنها بالنسبة للإنسان هو كشف حكمة الله وتكلّمه معه. والقرءان جامع بين ظاهر الطبيعة وباطنها، ويذكر من ظاهر الطبيعة بالنسبة للإنسان ما يكفي لتوصيل الرسالة والحكمة الإلهية النافعة للإنسان خصوصاً في قلبه وتزكية نفسه وتنبيهه على علاقته مع ربّه وخلقه وتحصيل رضاه وسعادته. الطبيعة كتاب الله. وكتاب الله العربي، من حيث أمثاله وآياته الآفاقية والأنفسية، هو تنزيل لذلك الكتاب الطبيعي الأصلي بلسان عربي، إلا أن الطبيعة في ظواهرها لا تشتمل بمجرّد النظر إليها على حكمتها وحقيقتها، ولابد من الروح وعمله العقلي والفقهي حتى يكشف عن ذلك

الباطن، وهذا العمل العقلي والفقهي هو الذي تنزّل نصّاً وبالكلمات العربية في هذا القرءآن العربي على النبي العربي.

{والضحى. والليل إذا سجى.} زوج. وضدّ. فكما أن الطبيعة تنتقل من الضحى إلى الليل، ثم إلى الضحى إلى الليل، ثم إلى الضحى إلى الليل، وهكذا. كذلك يقول الله لنبيّه ما معناه: وحيي إليك هو مثل إشراق شمسي على الأرض، السنّة واحدة. وهذا معنى القَسَم الإلهي. حين يقسم الله فإنه يريد أن يقول: الحقيقة التي أقسمت بها ثابتة وقائمة على أمر ثابت، لا يأفل ولا يتبدّل. القَسَم تأكيد، والتأكيد يدلّ على الثبات والبقاء. ويدلّ على الأهمّية، والأهمّية تدلّ على الروحانية والقيمة القلبية للآية. لأن الإنسان يكمل بالروح، والقيمة الحقيقية الأبدية له هي للشئ الذي ينفعه في قلبه لأن سلامة قلبه هي معيار سلامته الأخروية "إلا من أتى الله بقلب سليم".

{والضحى} تدلّ على الربوبية، لأنه من النور، والله هو النور. {والليل} تدلّ على العبودية، لأنه من الظلمة، والعبد هو الظلمة. فإن الله خلق خلقه في ظلمة ثم رشّ عليهم من نوره، والعبد ظلوم جهول في أصل نفسه، وإنّما عدله وعلمه بالله تعالى وعطائه وفيضه وإمداده وتوفيقه.

...-...

بعد أن ضرب الأمثال فقال {والضحى. والليل إذا سجى.} بدأ بذكر التأويل فقال {ما ودَّعك ربّك وما قلى. وللآخرة خير لك من الأولى. ولسوف يعطيك ربّك فترضى.}.

لاحظ أن الثلاث آيات كلّها تتضمّن ثنائيات مثل ثنائية الضحى والليل. الآية الأولى {ما ودّعك ربّك وما قلى} فالثنائية هي التوديع والقلي. الآية الثانية {وللآخرة خير لك من الأولى} فالثنائية هي الآخرة والأولى. الآية الثالثة {ولسوف يعطيك ربّك فترضى} فالثنائية هي حالة نفسه قبل العطاء وبعده، أو قبل الرضا وبعده، لأن "سوف" تدلّ على حالة آنية وحالة قادمة ولو كان الحال واحداً لما احتاج إلى التسويف.

تفسير هذه الثنائيات الثلاث كلّه راجع إلى سنّة {والضحى. والليل إذا سجى.}.

{ما ودَّعك ربّك وما قلى.} لماذا لم يودّعه؟ لأنه ربّه. لماذا لم يقليه؟ لأنه خاطبه بكاف "ربّك" فأثبت انتسابه إليه. التوديع لا يكون إلا بالمفارقة، وحيث أنه ربّه، والرب لا يفارق المربوب لأن الربوبية صلة بين الرب والعبد وتبطل ببطلان هذه الصلة، فإذن لم يودّعه ربّه بداهة وإلّا لم يكن له ربّاً. القلي من البغض الشديد المؤدي للمفارقة، والبغض راجع إلى بطلان النسبة بين المُبغِض ومَن أبغضه، فما دامت النسبة قائمة فلا بغض، لأن البغض يدلّ على اختلاف صفة أو غرض المبغض ومن أبغضه. السؤال الآن: لماذا نفى توديعه وقليه؟ ما الداعي لذلك؟ الجواب: لأن النبي حين وجد الوحي يشرق عليه {والضحى}، ثم وجد الوحي ينقطع عنه {والليل إذا سجى}، بدأت احتمالات تفسير هذه الظاهرة تنشأ في قلبه. فأوّل الاحتمالات أنّه ودّعه، أي فارقه وانفصل عنه بسبب انتهاء الغاية من العطاء، أي أن الروح الموحي إليه كان بمثابة المسافر الذي ينزل بقوم فترة ثم يقضي غرضه منهم ثم يودّعهم ويفارقهم، فالتوديع يدلّ على انتهاء الغرض من الوحي، فهذا أحد احتمالات تفسير غروب شمس الروح الموحي إليه. الاحتمال الثاني أنه قلاه، وهذا مثل أن يذهب المعلّم إلى شخص ليعلّمه فيجده سفيهاً بذيئاً ساقطاً غير مؤهل وغير راغب في العلم فيبغضه ويفارقه لذلك، فهذا أيضاً احتمال. فأجاب الله عن هذين الاحتمالين فقال {ما ودَّعك ربّك وما قلى.} فهذا نفي وإبطال لاحتمال حصل في القلب. لكن بما أن هذين الاحتمالين لا يفسّرا ظاهرة غروب وانقطاع الوحي، فما الذي يفسّرها؟ نفي الباطل لا يكفي ولا يشفي الغليل، بل لابد من تقرير الحق وتبيين العلّة وراء الظاهرة. ومن أجل ذلك، أورد الآية التالية.

{وللآخرة خير لك من الأولى.} الآخرة هنا هي التي تختلف عن الأولى، وليست الآخرة التي هي غير الدنيا، وإن كان هذا احتمال في فهم الآية إلا أنه احتمال ضعيف لاعتبارات متعددة، لا أقلّ لأن لم يقل الآخرة خير لك من الدنيا، والأهمّ من ذلك أن الدنيا ليست "الأولى" بالنسبة لنفس الإنسان من حيث أن للنفس مراتب في الوجود سابقة على وجودها في الدنيا بدليل قوله تعالى في الآخرة للنفوس "لقد جئتمونا كما خلقناكم أوّل مرّة" وقال "كما بدأنا أوّل خلق نعيده" وكذلك قوله "خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزّل الأمر بينهن" وغير ذلك من آيات وحقائق كلّها تدلّ على أن للنفس ثبوت في عوالم سابقة على حصولها في هذه الدنيا. فما المقصود بالمعنى الأوّلي المباشر؟ المقصود هو : نفسك في تقبّل الوحي الجديد بعد انقطاع الوحي عنك فترة ستكون أفضل من حالتها لو استمرّ الوحي بغير انقطاع.
وبيان ذلك: الله أنزل عليه وحياً ممثّلاً بقوله {والضحى}، فاستقبل قلبه هذا الوحي، مثل الطعام الذي دخل المعدة. الآن، لابد من توقّف الأكل فترة، حتى ينهضم الطعام الأوّل، ويتغذّى به البدن، وينمو البدن ويتقوّى، ثم يستطيع أن يأكل مرّة أخرى. أمّا لو استمرّ في الأكل بغير انقطاع، فإنه من جهة لن يهضم ما سبق أن أكله جيّداً، ومن جهة أخرى قد يموت جسمه بسبب التخمة وعدم تحمّل توالي المدخولات عليه. كذلك الأمر في القلب. مرّة أخرى، يوجد تناظر وتناسب بين القلوب والقوالب. فالله يقول له {خير لك} أي ليس خيراً مطلقاً من كل وجه، لكن {خير لك} أنت أيها النبي. فالمُراعى هنا هو حال النبي المتلقّي للوحي. إذ كما أن بدن الإنسان لو تعرّض لضوء الشمس باستمرار سيحترق ويموت من الحرارة، كذلك لو تعرّض القلب لنور الوحي باستمرار سيحترق ويموت من الحرارة. فالقلب يحتاج إلى راحة. يُشرق عليه النور، فيهضمه ويتأمله ويتفكّر فيه ويبثّه في الناس ويقرأه عليهم على مكث، ثم تنمو نفسه ويقوى عقله، فينزل عليه وحي أعظم وأكبر من السابق، ولذلك بدأت الآيات بالنزول بشكل عام قصاراً من حيث ألفاظها، ثم بدأت تطول شيئاً فشيئاً. مثال آخر لهذه السنّة، لاعبي كمال الأجسام. لو استمرّ الإنسان برفع الأثقال والتمارين كل يوم وكل ساعة بغير توقّف، لهلك قطعاً ولتمزّقت عضلاته وانتهى أمره. لكن لو تمرّن اليوم، ثم استراح، فرياضه الآخرة ستكون خير من رياضه الأولى، لأن جسمه صار أقوى، واستعداده صار أعظم، وفنّه صار أرقى. والوحي ينزل بحسب استعداد القابل ومدى قابليته كمّاً وكيفاً. فكلّما كان المتعلّم أحسن قابلية، كلّما كان الوحي النازل عليه أعظم وأتمّ. ومن هنا تفاضل الأنبياء والكتب النازلة عليهم. التفاضل في قلوب الأنبياء، وليس في العلم الذي هو علم واحد عند الله تعالى لا يتغيّر بتغيّر وتعدد الأنبياء والقوابل له. {للآخرة} أي كلّما أوحينا إليك بعد انقطاع، كلما كان هذا الوحي {خير لك من الأولى}. فسبب تقلّبك بين الضحى والليل إذا سجى هو أن هذا التقلّب {خير لك}.

ومما يترتّب على حقيقة {وللآخرة خير لك من الأولى} وسنّة {والضحى. والليل إذا سجى.} جمع الإنسان بين طلب المعرفة وطلب المعيشة. أي لا يكون الناس فرقة تطلب المعرفة، وفرقة تطلب المعيشة، فتكون الأولى متعلّمة فقيرة مفتقرة إلى من يعيلها وعالة على الناس، وتكون الأخرى جاهلة غنية تضلّ مع مَن يضلّها وتنخدع بكل من يُحسن خداعها وتُقلِّد كالأنعام من يسوسها. فتفسد الأمّة كلّها بسبب ذلك. بل لابد من أن يكون كل إنسان يجمع في يومه وأسبوعه وشهره وسنته بين طلب المعرفة وطلب المعيشة بنفسه لنفسه، ولابد أن تكون هذه هي غايته. ولا يقول: لكن أريد أن أطلب المعرفة دائماً. فإن هذا القول يشبه قراءة {والضحى} بدون قراءة {والليل إذا سجى}. أي كأنّه بل هو فعلاً يريد النهار سرمداً، وليس هذا من سنّة الله، ولذلك لن تجدهم في الواقع كذلك. وكذلك لا يقول: لكن أريد أن أطلب المعيشة دائماً. فإن هذا القول يشبه قراءة {والليل إذا سجى.} بدون قراءة {والضحى}. أي كأنّه بل هو فعلاً يريد الليل

سرمداً. وليس هذا من سنّة الله. ولذلك لن تجدهم في الواقع كذلك. لابد من تغذية الروح وتغذية البدن في آن واحد. وبهذا تكتمل النفس بالأكل من فوقها أي بالروح، وبالأكل من تحت أرجلها أي بالبدن.

{ولسوف يعطيك ربّك فترضى.} الرضا شئ يجده الراضي في نفسه، أي هو أمر وجداني. ورضاه هنا متعلّق بعطاء ربّه، وليس بالعطاء فقط، ولا بربّه فقط. فالنفس لا ترضى إلا بعطاء ربّها، أي لا ترضى بالعطاء مجرّداً أو أيّا كان المُعطي، كما لا ترضى بغير عطاء ولو كان معها ربّها بالمعية الذاتية العامّة. الآية تقول {ولسوف} لماذا؟ لأن انقطاع الوحي عنه يجعل النبي كأنّه يقول في نفسه: لكنّي أريد استمرار الوحي علي فهل سيستمرّ العطاء دائماً أم سينقطع في فترة ما؟ فأجابه {ولسوف يعطيك ربّك فترضى} فالنبي لم يكن ينتظر عطاءً محدداً من ربّه ليرضى، بل النبي يريد الاستمرار اللانهائي لهذا العطاء الربّاني، ولذلك كان من دعائه "ولا تعجل بالقرءآن من قبل أن يُقضى إليك وحيه وقل ربّ زدني علماً" زيادة بغير نهاية وزيادة لا حدّ لها. فلذّة النبي هي في العلم والقرءآن، ورضاه في العلم والقرءان الذي هو كلام ربّه، ولذلك ارتبط دعاء "رب زدني علما" بآية تتحدّث عن الوحي القرءاني "ولا تعجل بالقرءآن من قبل أن يُقضى إليك وحيه". حين رأى النبي انقطاع الوحي عنه فترة بحلول {الليل إذا سجى} نشأ تساؤل: هل سينقطع في يوم ما عنّي هذا العطاء الرباني؟ فجاء الجواب بالنفي وقال {ولسوف يعطيك ربّك فترضى.} ولا يكون رضاه إلا بالعطاء الربّاني للنور القرءاني باستمرار أبدي لامتناهي. سورة الضحى كلّها كلام عن القرءان وصاحب القرءان وطالب العلم الأعلى. وكُل ما فيها معناه الأوّلي المباشر هو هذا الأمر تحديداً.

ما الفرق بين العطاء وعطاء الرب؟ أي ما الفرق بين تجريد العطاء من المُعطي وبين ربط العطاء بمعط معيّن؟ الفرق يشهده كل واحد في نفسه. مثال ذلك: قد تجد الشخص يُعظِّم شيئاً معيّناً، هذا الشئ يمكن شراؤه بثمن قليل جدّاً، فإن أردت أن تشتريه منه بثمن عالي قد لا يبيعك إيّاه، فإذا سألته قال لك "هذا الشئ هدية من أمّي التي توفّيت وأعطتني إيّاه وهي على فراش الموت". أو قد تحصل على هدية من معشوق، فتكون الهدية في السوق رخيصة لكن بسبب كونها من المعشوق تكبر قيمتها في عين العاشق. ما سرّ ذلك؟ السرّ هو أن ذات المُعطي تشعْ في العطية بالنسبة لمن يشهده في العطية. ومن هنا تجد المؤمنون مثلاً يُتعظّمون المصاحف، لأن القرءان الذي هو كلام ربّهم في علمهم وإيمانهم قد اتّصل بهذه الأوراق والجلود والأحبار المسمّاة مصحفاً، لكن من لا يؤمن مثل إيمانهم ولا يرى مثل رؤيتهم قد لا يرى أي قيمة لهذه المصاحف. شهود المُعطي في العطية يرفع أو يخفض من قيمة العطية. قد عرفنا الرفع، والخفض أيضاً نعرفه من أنفسنا. كما أننا نأخذ الشئ، فإذا عرفنا أنه من فلان الذي نكرهه قد نكره الشئ مثل كراهيتنا لفلان الذي أعطانا إيّاه. من أجل هذا الفرق كان رضى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس فقط في العطاء، بل في عطاء ربّه. {ولسوف يعطيك ربّك فترضى.}.

قد تقول: لكن أليس كل عطاء هو في الحقيقة عطاء ربّه، فما الفرق بين قوله "ولسوف تُعطى فترضى" وبين قوله {ولسوف يعطيك ربّك فترضى}؟ نقول: نعم، كل عطاء هو عطاء ربّه كما قال تعالى له "كُلّا نُمدّ هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربّك وما كان عطاء ربّك محظورا". لكن حين عبّر فقال {ولسوف يعطيك ربّك} دلّ ذلك على أنه سيشهد ربّه في العطاء، بينما الكافر-وهذا من معاني "الكفر" الذي هو التغطية والستر- لا يشهد ربّه في العطاء. ومن هنا ينشأ الشرك والإلحاد. فالمشرك ينسب العطاء لربّه وغير ربّه، والملحد لا ينسب العطاء لربّه، أمّا العالِم فيأخذ العطاء وينسبه لربّه.

{ما ودّعك ربّك وما قلى} تدلّ على علاقة الإنسان بربّه، {وللآخرة خير لك من الأولى} تدلّ على علاقة الإنسان بعوالمه، {ولسوف يعطيك ربّك فترضى} تدلّ على علاقة الإنسان بنفسه. ولا توجد علاقة أخرى وراء هذه العلاقات الثلاث: العلاقة مع الرحمن، والعلاقة مع الأكوان، والعلاقة مع الوجدان. والكمال الذي ينشده كل إنسان هو أن تكون علاقته مع الرحمن قائمة موصولة، وعلاقته مع الأكوان هي الخير لا الشرّ، وعلاقته مع الوجدان هي الرضا لا أضداده. فمن وجد الله والخير والرضا فقد كَمُل.

الحاصل: الجزء الأوّل يتحدّث عن الطبيعة، الجزء الثاني يتحدّث عن الحقيقة. والطبيعة مثال الحقيقة.

والسورة تتحدّث عن الطبيعة من حيث كونها مثالا على علاقة النبي بالقرءان والعلم. وتبيّن أن سنّة التقلّب بين الإشراق والغروب، بين الوحي والانقطاع، بين التعلّم والراحة، هي علاقة ثنائية مستمرّة في دورة دائمة إلى ما شاء الله. وهذا هو الخير للإنسان. والله وعد طالب العلم وصاحب القرءآن بعطاء علمي وكشف نوراني لا نهاية له لا كمّاً ولا كيفاً.

...-...

عن الحُجّة.

المقصود بالحُجّة هنا أمران. الأوّل الحجّة بمعنى البرهان والدليل والبيّنة. الآخر الحجّة بمعنى النعمة والفضل. وللاختصار نقول الحُجّة هي البيّنة والنعمة.

أمّا البيّنة. فيقول الله {ألم يجدك}. هذا السؤال {أَلَم} هو سؤال وتقرير لمطلب مُعَيّن. وهذا المطلب هو ما سبق في مقطع الحقيقة. لأنه قال له لم أودْعك ولم أبغضك والآخرة خير لك وسوف أُعطيك، والآن في هذا المقطع سيُثبت له بحجج يرتضيها وجدانه صدق ما مضى من حقائق بنحو مُشاهَد له. فقال {ألم يجدك}.

أمّا النعمة. فمضمون الآيات الثلاث كلّها نِعَم ربّه عليه حين آواه وهداه وأغناه. فإن الإيواء نعمة، والهداية نعمة، والغنى نعمة. والنعمة هي الكمال الوجودي، والنقمة هي العدم الوجودي. فكل ما كان كمالاً، كان نعمة. وكل ما كان نقصاً، كان نقمة. وإذا اجتمعت النعمة والنقمة في موضع واحد، فالحكم للغالب. مثلاً، قد يجتمع الجهاد والحرّ في موضع واحد، والجهاد في سبيل الله نعمة كما قال تعالى في آية "لا تنفروا في الحرّ، قل نار جهنّم أشدّ حرّاً". لكن الحرّ هو نوع من العذاب في الدنيا، أي هو نوع من النقمة، ولذلك يرد في آيات أخرى أن تعذيب أقوام معيّنة وإهلاكهم هو من نقمة الله. لكن حيث اجتمعت النعمة والنقمة، فالغالب هو مقياس الموضوع، وحيث أن نعمة وأجر الجهاد في سبيل الله، بالرغم من المشقّة التي فيه أكبر من المشقّة والنقص وحتى الموت الذي قد يصيب صاحبه، لأن أجره أبدي، والدنيا فانية، والباقي خير من الفاني، فالنتيجة أنه نعمة. وهكذا يكون القياس.

القسم الثالث إذن يجمع بين البيّنة والنعمة. وهذا الجمع له سبب معقول. لأن كل بيّنة لا تؤدي إلى نعمة، هي بيّنة غير نافعة. وكل نعمة هي بيّنة من حيث دلالتها على ما ينفع الإنسانية. المنفعة هي مطلوب الإنسان، لأنه إنّما يريد في المحصّلة أن ينفع نفسه. ولذلك تجد الله تعالى يتكلّم بمقياس المنفعة حتى في الأمور الأخروية فيقول مثلاً "يوم لا ينفع مال ولا بنون. إلا مَن أتى الله بقلب سليم". فالنافع هو المطلوب الجوهري من وراء كل شئ. هذا وجه. ووجه آخر، أن البيّنة من حيث أنها تبيّن للعقل حقيقة ما،

ـي بحدّ ذاتها نعمة. لأن التعقّل نعمة، والجهل لعنة. ووجه ثالث، أن النعمة تُبيّن عناية الله بالعلماء ورحمته بهم وتحننه عليهم.

إذن القسم الثالث، له وجه يتّصل به بالقسم الثاني والأوّل قبله، وهو وجه البيّنة. وله وجه يتّصل به بالقسم الرابع بعده. ،وهو وجه النعمة. هذا من حيث الإجمال. أمّا التفصيل فكما يلي إن شاء الله.

وجه البيّنة:

{ألم يجدك يتيماً فآوى.} من اليتم إلى الإيواء هو انتقال من الظلمات إلى النور، أي من الليل إلى الضحى. وكذلك {ووجدك ضالاًّ فهدى.} فإنه انتقال من ليل الضلال إلى ضحى الهداية. وكذلك {ووجدك عائلاً فأغنى.} فإنه انتقال من ليل العيلة إلى ضحى الغنى. فإذا كان الضحى والليل من الآيات الآفاقية، فإن اليتم والإيواء والضلال والهداية والعيلة والغنى من الآيات الأنفسية، القرءان آيات آفاقية وآيات نفسية، والغاية منها تبيين الحق. كما قال تعالى "سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحق". والآيات الآفاقية معكوسة في النفس، كما أن الآيات الأنفسية تشهد لها الآفاق. نفس الإنسان تجمع العوالم كلّها. والعوالم كلّها مرآة لحقائق الإنسان. فمن نظر في نفسه، رأى العالَم. ومن نظر إلى العالَم، رأى نفسه. ولذلك قال تعالى "أولم يتفكّروا في أنفسهم، ما خلق الله السموات والأرض إلا بالحق" لاحظ أنّه جعل التفكّر في الأنفس طريقاً إلى معرفة الله وخلقه السموات والأرض بالحق. إذن، نفسك طريقك إلى الحق، وطريقك إلى الخلق.

أن تكون يتيماً، فهذا شئ جرّبته وذقته وعشته بنفسك. أي هو شئ وجدته بنفسك في نفسك. أي لم يخبرك به غيرك وتحتاج إلى تصديقه، ولا هو قضية فكرية تحتاج إلى معالجة وتشكيك وتأمل للوصول إلى ترجيح صدقها من عدمه. كلّا. اليتم هو حالة تعيشها فعلياً، تجد معناها وآثارها ولوازمها وحدودها بنفسك في نفسك. أي هي معنى وجداني. لا خبري، ولا فكري. بل وجدانك هو الشاهد على الموضوع. وكذلك حين ينقلك من اليتم إلى الإيواء، فإن ظهور الانتقال لك هو ظهور وجداني، مباشر، ذوقي. فلا يحتاج أحد إلى إقناعك بأنك انتقلت إلى حالة الإيواء بعد حالة اليتم. كما أنك إذا شربت الماء البارد، وذقته مباشرة، فلو اجتمع الإنس والجنّ وحلفوا الأيمان المغلّظة وكتبوا المجلّدات الضخمة لإقناعك بأن الماء البارد ليس بارداً، فإن وجدانك لبرودته يكفي لثبوت المعنى في نفسك.

كذلك أن تكون ضالاًّ، أيا كان معنى الضلال، فمن لا يشعر بأنه ضال، لن يطلب الهداية، بل قد يعتبر الهداية الواقعية-أي التي هي في نفس الأمر هداية-على أنّها ضلال وإضلال. مثلاً، تصوّر أنّك تسير في الصحراء، تريد الوصول إلى مكّة. فضللت الطريق، واقعياً، أي كنت تسير في طريق يؤدي بك إلى الطائف، مثلاً. فإن كنت تعتقد في نفسك أنك تسير في الطريق الصحيح، أي أنّك من المهتدين، فلن تطلب الهداية من أحد، ثم إن اتّفق وجاء شخص ليهديك فلن تستمع إليه وستظنّ أنه يريد إضلالك أو سترتاب في أمره على أقلّ تقدير. الذي لا يجد في نفسه أنّه ضال، لا يطلب الهداية ولا يقبلها إن عُرِضَت عليه.

وعلى نفس النسق، العيلة. هي حالة تشعر بها وتجدها في نفسك. لها معنى وآثار ولوازم وظهورات خاصّة تختلف عن حالة الغنى. ثم الانتقال إلى حالة الغنى سيؤدي إلى تغيّر تلحظه في وجودك، وتعلمه بوجدانك.

ما الفائدة من كل ما سبق؟ الفائدة هي أن البيّنة الكبرى هي البيّنة الوجدانية. ولذلك تكلُّم الله بلسان الماضي والحاضر، لا المستقبل ولا الغيب. لأن ما مضى مما يذكره الإنسان هو شئ تقرر في نفسه وعايشه بذاته. والحاضر هو شئ تجده في نفسك الآن وقت التكلّم معك. مثلاً، لو قلت لإنسان كان فقيراً يأكل من بقايا غيره يومياً "ألم تكن فقيراً تأكل من بقايا غيرك، فأخذتك ووظّفتك حتى صرت الآن ممن يُنفق على غيره ويُطعِم أهله". فقره الماضي وغناه الحاضر كلاهما شئ يشعر به ويتذكره ويعرفه جيّداً. وعلى هذا النسق، تأمل قول الله تعالى {ألم يجدك يتيماً فآوى. ووجدك ضالاًّ فهدى. ووجدك عائلاً فأغنى.} عانى من اليتم وشعر به، ثم شعر بالإيواء وتبدّل الحال من الأسوأ إلى الأفضل. عانى من الضلال وشعر به، ثم شعر بالهداية وتبدّل الحال من الأسوأ إلى الأفضل. عانى من العيلة وشعر بها، ثم شعر بالغنى وتبدّل الحال من الأسوأ إلى الأفضل. هذه البيّنة الوجدانية المباشرة هي أقوى بيّنة يمكن استعمالها في أي مجال من المجالات. ولا يقوم حقّ اليقين ونور الإيمان إلى على ما يتقرر في النفس بالوجدان.

بيّن الله سنّة الانتقال من الليل إلى الضحى، من الظلمة إلى النور، من الأسوأ إلى الأحسن، في الآيات الثلاث التي تذكر اليتم والانتقال منه إلى الإيواء، والضلال والانتقال منه إلى الهداية، والعيلة والانتقال منها إلى الغنى. إلا أنه توجد قراءة أخرى تكون فيها آيات البيّنة الثلاث موازية لآيات الحقيقة الثلاث.

{ما ودْعك ربّك وما قلى} بيّنها وبرهن عليها بقوله {ألم يجدك يتيماً فآوى.}.
{ووجدك ضالاًّ فهدى.} بيّنها وبرهن عليها بقوله {وللآخرة خير لك من الأولى.}
{ووجدك عائلاً فأغنى.} بيّنها وبرهن عليها بقوله {ولسوف يعطيك ربّك فترضى.}

أمّا تفصيل كيفية هذه البرهنة فلا يتمّ إلا بشرح معنى النعمة في هذه الآيات، ووجه النعمة المقصود في السورة بنحو أوّلي وهو الجانب العلمي والقرءآني.

عن النعمة:
{ألم يجدك يتيماً فآوى.} ما هو اليُتم هنا؟ اليُتم هو التفرّد بسبب فقد الأصل. ومن هنا يُقال لمن فقد أصله، أي أباه وأمّه "يتيم". لكن لا يُقال له ذلك إلا وهو صغير قبل البلوغ، فإذا بلغ لم يعد يُسمّى يتيماً، لماذا؟ لأنّه هو نفسه صار أصلاً، أي صار قابلاً لذلك، ويُحكَم على الشئ القابل لشئ على أنّه في حكم مَن فعَّل ذلك الشئ. فالقابل لأن يكون أباً، هو بمثابة الأبّ، وإن لم يُفعِّل هذا الجانب فيه ويُظهر هذه القوة إلى التحقق والظهور بالنكاح والإنجاب. والصغير الذي يحتاج إلى رعاية الكبير، يتيم، لأنّه لا يستطيع العيش والبقاء في هذه الدنيا بدون تلك الرعاية ومَن يقوم على أمره، خصوصاً في الصغر الشديد وسنّ الصبى. ومن هنا أيضاً يُقال للشخص المتفرّد بسبب مزاياه العظيمة، أو الشئ الذي له قيمة عظيمة ونادرة، يتيم، فيقال للرسالة المكتوبة مثلاً "يتيمة الدهر"، أو يقال للعبقري "يتيم". وفقدان

الأصل هنا معناه أن هذا الشئ النادر بمثابة المفقود أصله، لأن الأصل هو الذي ينتج الفروع، فلما لم يكن لهذا الشئ شبيه أي إخوة مثله من حيث ظهورهم عن ذلك الأصل الواحد، تم التعامل مع الأصل كأنّه مفقود فعلياً، وهو مفقود فعلياً من حيث أن أثره منقطع عن العالَم، إذ لم يُبرز مثل ذلك الشئ النادر والعظيم. لكن في سياق قوله تعالى {ألم يجدك يتيماً} المقصود هو المعنى السلبي لليُتم، وإلّا لو كان معنى إيجابياً لما سلبه عنه وأدخله في الإيواء واعتبر ذلك نعمة له، ويشهد لهذا أن الآيتين التاليتين تذكر الهداية والغنى، وهما من الصفات الإيجابية قطعاً، فيكون الإيواء مثلهما. أي تركيب الآيات الثلاث هو الانتقال من السلبي إلى الإيجابي. {فاَوى}. الإيواء هو الاتصال بالأصل. وهذا الاتصال ينتج عنه تغيير الآثار السلبية التي حدثت بسبب الانفصال عن الأصل. ويدلّ على العناية والرعاية، كما قال الله عن يوسف وأخيه "فاَوى إليه أخاه وقال لا تبتئس". الابتئاس كان قبل الإيواء، وذهب بالأيواء.

فما تأويل هذه النعمة؟ تأويلها، ألم يجدك منقطعاً عن الروح والملائكة، فاَواك إليهم وجعلهم يتنزّلون على قلبك بالأنوار والآيات بلسانك تيسيراً لك وبيّنا لك الكتاب والإيمان وجعلناك على دراية بهما، وعلّمناك الكتاب والحكمة. ولذلك تقول الملائكة للمؤمنين بعد التنزّل عليهم "نحن أولياؤكم في الحيوة الدنيا وفي الآخرة". فالروح والملائكة هم الرفيق الأعلى للأنبياء والأولياء من أولي العلم، وذلك جمع بينهم في قوله تعالى "شهد الله أنّه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم"، وكذلك في قوله "الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس". فالإنسان يتيم حتّى يحصل على نور النبوة إمّا مباشرة وإمّا بالوراثة، بالمباشرة يصير من الأنبياء، وبالوراثة يصير من العلماء. بعبارة أخرى، {ألم يجدك يتيماً} أي طالب علم فاقد للمُعلِّم {فاَوى} أي آتاك مُعلّماً مُحبّاً رحيماً يعتني بك ويُعلّمك. قال الله "علّمه شديد القوى".

{ووجدك ضالّاً فهدى.} الذي لا مُعلِم إلهي وملائكي له، فهو ضال. لماذا؟ لأنّه سيكون حائراً بين احتمالات وممكنات واختلافات لا نهاية لها. والضلال من معناه الحيرة والاشتباه والتفرّق والضياع. والعقل حين لا يأخذ العلم من الأعلى، سينظر إلى الأسفل، وإذا نظر إلى الأسفل-إلى عالم الطبيعة والأفكار الذهنية والأحلام الوهمية-سيضلّ في متاهات أكثر من أن تُحصَر. ولذلك من دعاء النبي صلى الله عليه وسلم "اللهم ربّ جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون. اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم". وهو من قوله تعالى "فهدى الله الذين ءامنوا لما اختُلف فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم". وكان النبي يدعو بذلك في صلاة الليل، حيث القيام بالقرءآن لتحصيل العلم الأعلى. ولاحظ الربط بين ذكر الملائكة الثلاث الكبار، الذين سمّاهم النبي في حديث آخر بالرفيق الأعلى. {ووجدك ضالّاً} لا تدري الكتاب والإيمان والنور الإلهي. {فهدى} إلى كل ذلك، وجعلك منيراً.

{ووجدك عائلاً فأغنى.} العيلة هي الاعتماد على الغير في تحصيل الأغذية. حين لا تستطيع اكتساب مُرادَك بنفسك، بل تعتمد على كسب غيرك وعطاؤه، فأنت عائل. فهو الفقر مع النظر إلى الغير، إذ قد يكون فقيراً لكن لا يسأل الناس فحينها يُسمّى عفيفاً "يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف" لأنهم "لا يسألون الناس إلحافاً".

تأويل هذه النعمة في أهل العلم هو أن الإنسان يكون عائلاً بمعنى يفتقر إلى تعليم غيره من البشر له. ولا يستطيع تحصيل المعلومة بنفسه، ولا تحليلها ولا فهمها ولا الاستنباط منها بنفسه. أو بالعبارة المشهورة: يكون مُقلِّداً لا مجتهداً. فالمقلّد عائل، والمجتهد غني. والنبي كان عائلاً لأنّه كان لا يدري ما

الكتاب ولا الإيمان وليس له نور في نفسه من ربّه وبيّنة له من ربّه في شؤونه. فصيّره الله غنياً، فصار النبي مصدراً للعلم والحكمة، لا فقط أن له من العلم والحكمة المباشرة ما يكفيه في نفسه، بل صار يفيض على غيره أيضاً، وهو أعظم الغنى. إذ الغنى على درجتين: درجة اكتفاء الذات بما عندها، ودرجة فيضان الذات على غيرها. ففي الناحية المالية مثلاً، إن كنت تملك من المال ما يكفيك في حد معيشتك الشخصية، فأنت غني. لكن إن كنت تملك من المال ما يكفيك وما يزيد على ذلك بالقدر الذي تستطيع فيه إعطاء غيرك والإنفاق عليهم فأنت أغنى. وكذلك الأمر في العلم. فإن كنت تملك من العلم ما يكفيك ويبينّ لك الأمور في حد نفسك واطمئنان قلبك، فأنت غني، كمثل أهل الكشف الذين تنكشف لهم بعض الحقائق في حدود أنفسهم لكن لا يستطيعون إيصالها إلى غيرهم، إمّا لعجز في التعبير أو لعجز في البرهنة العقلية على المعاني التي لا يقبل الأغيار منهم صدقها لمجرّد قولهم أنّهم شهدوها وتبيّنوا صدقها بالكشف والبيّنة الذوقية من ربّهم، فهذا الشخص غني، وهو عالِم في حدود نفسه. لكن أن يكون مثلاً من أهل الكشف، ويعقل الشئ بنفسه ذوقاً ووجداناً، ومع ذلك يستطيع إيصال أو على الأقل فتح باب هذه المعاني والمطالب للآخرين عن طريق البيان المبين والبرهان المنير، فهو أغنى وأقوى.

لننظر في مجمل النعم الثلاث. الأولى هي الافتقار إلى المعلّم الأعلى. الثانية هي الافتقار إلى التعليم الصادق الوجداني. الثالثة هي الافتقار إلى الاستقلال عن البشر في التعلّم. للاختصار، المعلّم والعلم والاستقلال. هذه هي القِيَم الثلاث التي إن اكتملت في الإنسان، صار عالِماً كاملاً. وقد أنعم الله على النبي وورثته بالكمال العلمي من حيث أنّه أنعم عليهم بالعلم اللدني والكشف الوجداني والاستقلال النظري.

سبق وأن قلنا بأن قسم البيّنة/النعمة بثلاثيته يُوازي قسم الحقيقة بثلاثيته. كيف؟

{ألم يجدك يتيماً فآوى.} بيّنة على {ما ودّعك ربّك وما قلى.} لماذا؟ لأن الإيواء يشتمل على معنى نفي التوديع ونفي القلى. لأن الإيواء من جهة يعني الاستقرار، وهو ضدّ الوداع، ومنه قوله تعالى عن مريم وابنها "آويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين". والتوديع لا يكون إلا ضدّاً للاستقرار وديمومة العلاقة. والإيواء من جهة أخرى يعني الحب والعناية، وهو ضدّ القلى، ومنه قوله تعالى عن يوسف وأخيه "فآوى إليه أخاه" وذلك عن حبّ يوسف لأخيه وعنايته به وصلة النسب والنسبة التي بينهما وهي الإخوة الخاصّة والإخوة الخاصّة تتضمّن معنى الحبّ والرعاية والقرب النفسي، بالتالي هي ضدّ القلى الذي يعني البغض والنفرة والاختلاف وانعدام النسبة الجامعة بين القالي ومَن قلاه.

{ووجدك ضالاًّ فهدى} بيّنة على {وللآخرة خير لك من الأولى.} لماذا؟ لأن هداية الله له تعنى أنه يريد له ما هو خير له. فالجوهر هو {خير لك} من قوله تعالى {وللآخرة خير لك من الأولى}. فالله يريد له ما هو خير له، مطلقاً. فأثبت له هذا المعنى عن طريق مثال حاضر عنده وهو {ووجدك ضالاًّ فهدى} لأن الضلال شرّ لك، والهداية خير له، فلما نقله من الضلال إلى الهداية، ثبت عنده أنه يريد له ما هو خير له، وهو المطلوب. ولو أخذنا الآخرة والأولى بمعنى اليوم الآخر والباطن ويوم الدنيا والظاهر، وهو محتمل وله وجه بالرغم مما سبق أن ذكرناه، فيكون المعنى: إن كنت في الدنيا قد اعتنيت بما هو خير لك في أمر قلبك والعلم الذي هو من الآخرة، فمن باب أولى أن أعتني بما هو خير لك في الآخرة.

{ووجدك عائلاً فأغنى} بيّنة على {ولسوف يعطيك ربّك فترضى.} وأحسب أننا لا نحتاج إلى تبيان العلاقة بين {فأغنى} وبين {يعطيك ربّك}، فما الإغناء إلا عطاء من ربّه. والعائل الكريم لا يكون راضياً عن حاله، فكان النبي في حال عيلته غير راضٍ فنقله الله إلى الغنى فأرضاه. فكأنّه يقول له: كما أنني نقلتك من العيلة إلى الغنى في الدنيا، فأعطيتك حتى ترضى، فهكذا ستكون سنّتي معك دائماً، وهي أنني سأعطيك حتى ترضى، وأجيب دعاءك، وأوتيك من كل ما تسأل.

إذن، البيّنة في صلب النعمة، والنعمة سُلَّم إلى الحقيقة.

...-...

عن الشريعة.

الكلام على هذا القسم من وجوه.

الوجه الأول: معنى الأوامر المذكورة في القسم الرابع.

الوجه الثاني: العلاقة بين الأوامر في القسم الرابع وبين الحُجَّة والحقيقة والطبيعة في الأقسام الثلاثة السابقة.

الوجه الثالث: العلاقة بين الأوامر وبين الحُجج والحقائق والسنن الطبيعية عموماً.

{فأمّا اليتيم فلا تقهر.} لولا أن اليتيم قابل للقهر، لولا أنّه حالة تسمح بالتعرض للقهر، لما نهى الله عن قهره، لأن المستحيل لا ينهى عنه الحكيم.

ما هو القهر؟ القهر إمّا أن يتعلّق بالذوات أو الإرادات أو الممتلكات.

قهر الذوات هو مثل قوله تعالى عن نفسه "هو الواحد القهار" ولذلك لأن الواحد إمّا أن يكون واحداً عددياً محدوداً، كأن تقول عن كتاب في مكتبتك "هذا كتاب واحد" فالمقصود أنه واحد معدود محدود، أي يحتمل وجود كتب أخرى غيره لأن ذاته محدودة مقيّدة. وإمّا أن يكون الواحد غير معدود وغير محدود، وهذا المعنى لا يصدق إلا على الله تعالى. ولذلك جمع الله معنى القهارية إلى معنى الوحدة في ذاته، فقال "الواحد القهار" ولم يقل "الواحد" فقط. فوحدة الله تقهر الوجود المستقلّ لكل ذات وكائن آخر، أي كل موجود هو موجود "دون الله" بمعنى أنه موجود معدود "أحصى كل شئ عدداً" و موجود مقيّد معتمد على الله "لا قوّة إلا بالله" "فعّال لما يريد" "لا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء" وهكذا لو تأملت الآيات ستجد أن كل موجود، أيّا كان، يعتمد في كينونة ذاته، وأنواع ودرجات صفاته، على الله تعالى وعطاء أسمائه. فإذن وحدة الله قهارية، بمعنى أنها مطلقة بالإطلاق الحقيقي التام فلا موجود إلا بالله ودون الله ومعتمد اعتماداً مطلقاً في كل صغيرة وكبيرة ذاتية أو صفاتية على الله. فهذا هو النوع الأوّل من القهر، وهو القهر الذاتي.

الآن، هل قوله تعالى عن اليتيم {فأمّا اليتيم فلا تقهر} المقصود به القهر الذاتي بالمعنى السابق؟ قطعاً لا، لأن المعنى السابق، كما قررناه، لا يصدق إلا على الله تعالى. لكن يمكن أن يصدق هذا المعنى بدرجة أقلّ على العلاقة بين المُعلِّم أي النبي وبين الناس. اليتيم كما قلنا هو المتفرّد المنقطع عن أصله، والذي لا راعي ومعتني ولا مهتمّ بحاله مع حاجته إلى هذه العناية والإرشاد والحفظ على نفسه وماله. وقهر ذاته يكون بعدم الالتفات إليه، أي اعتباره كالمعدوم، على أساس أنه لا قيمة له، فهو ضعيف وفقير، ومن عادة أهل الدنيا أن لا يهتمّوا إلا بالكائن الذي سيضيف لهم القوّة أو المال في العاجل. كأن وجود

الكائن يساوي ما يمكن أن يجدوه بواسطته. بالتالي، قهر ذاته يكون بعدم الاكتراث به. وعلى ذلك، يكون قوله تعالى {فأمّا اليتيم فلا تقهر} على هذا المستوى الذاتي، يعني: اهتمّ باليتيم، اعتبر وجوده، انظر إليه على أنّه كائن له قيمة وجودية بغضّ النظر عن حالته الراهنة.

والسؤال: هذا هو الأمر، فما هي الحكمة والعلّة والتي يستند إليها؟ الجواب في الآيات السابقة. بسبب {والضحى. والليل إذا سجى.} أي هذا اليتيم، وإن كان في ليل اليتم، فقد ينتقل إلى ضحى التخلّص من اليتم. وَ بسبب {ألم يجدك يتيماً فآوى} أي عامل الناس كما عاملك الله، فقد كنت أنت يتيماً واعتنيتُ بك، فكذلك اعتني أنت باليتيم. فالله رأى قيمة فيك بالرغم من كونك يتيماً، فعليك أنت كخليفة الله أن ترى في اليتيم قيمة بالرغم من يتمه. والقابلية الذاتية لليتيم، وكماله المُقَدَّر له، وإن كان الآن في حالة كمون، فإن تعليمه والاهتمام به قد يخرج هذا الكمال إلى حالة التفعيل والظهور. فلا تحكم عليه بالظاهر، لكن احكم عليه بحقيقته الكامنة فيه.

أمّا قهر الإرادات، فهو مثل قهر آل فرعون لبني إسرائيل حين قالوا {وقومهما لنا عابدين.} وقالوا {وإنّا فوقهم قاهرون.} هذه فوقية الإرادة، والقهر يتمثّل في استعمال السلاح والعنف من أجل إكراه إرادة بني إسرائيل حتى يعيشوا كعبيد تحت سلطة آل فرعون. ومعنى القهر هنا واضح، لأن القاهر لا يعترف بوجود إرادة مستقلّة لها اعتبار في المقهور، أي يعتبرها في حكم العدم، وإرادته هو وحده التي لها قيمة. ولأن بني إسرائيل، بالرغم من كثرتهم وقوّتهم، كانوا مشتتين ومتفرّقين، ولم يكن لهم مركز يدورون حوله، أي نبي وإمام يقودهم ويجمع كلمتهم ويمثّها في العالَم، فالنتيجة أنّهم في حكم اليتيم أي المنفرد بسبب غياب الأصل الجامع والمُنظِّم والحافظ لهم.

وفي ضوء ذلك، {وأمّا اليتيم فلا تقهر.} يصير معناها: عامل اليتيم كصاحب إرادة وشخصية مستقلّة. لا تعامله كمستعبد بلا إرادة، ومستضعف بلا اختيار. فكما أنك حين كنت يتيماً، كنت تكره مثل هذه المعاملة من الكبار والأغيار، فكذلك عليك أن تكره مثل هذه المعاملة لغيرك من الأيتام. وسرّ ذلك أن وجود الإرادة في الإنسان، مثل وجود أي صفة كمالية أخرى كالعلم والقدرة والكلام، هي صفات متفرّعة عن الأسماء الإلهية. فعلم الإنسان من علم الله، وقدرة الإنسان من قدرة الله، وهكذا في كل صفة كمال، فهي لله بالأصالة وللإنسان بالإفاضة والنيابة ومأخوذة بالأمانة. بالتالي، سحق إرادة الإنسان مثل الكفر بعلمه أو قمع قدرته أو تحطيم سمعه وبصره وكلامه، وهكذا في بقية صفاته التي أنعم الله بها عليه، هذا السحق جريمة ليس فقط في حق الإنسان بل في حقّ الله تعالى. ومن هنا لمّا كذَّبت قريش بالقرءآن، الذي هو كلام الله في الحقيقة، قال الله لرسوله "فإنّهم لا يكذّبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون" أي حتّى وإن كانوا هم يظنّون أنهم يكذّبونك أنت، لأنهم يعتبرون هذا الكلام القرءاني كلامك أنت، ففي الحقيقة هم يكذّبون آيات الله ويجحدون بها فظلمهم لا يقتصر على تكذيبك كإنسان بل على الجحد بآيات الله، فخصمهم الله وليس أنت. الاعتداء على كمالات الإنسان هو اعتداء على الذي أعطاه هذه الكمالات، وهو الله تعالى. "إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعدّ لهم عذاباً مُهيناً".

أمّا قهر الملكيات، فهو أكل أموال اليتامى ظلماً حسب تعبير القرءان، "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنّما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً". وأكل أموال اليتامى ظلماً مبني أيضاً على عدم اعتبار قيمة تملّكهم، فهم ينظرون إلى الملكية كحق مبني على القوّة المادّية الحالية، فالذي يقدر على استعمال القوّة العنيفة لأخذ الشئ فهو له، حسب المقولة "الحلال ما حلَّ في اليد" و "الحق بالسيف

والعاجز يريد شهود". فلا ملكية بدون قوّة مسلّحة، والأقوى هو الذي يملك المال وحتى الأشخاص الضعاف. وحيث أن اليتيم ضعيف البدن، لا يملك السلاح ليدافع به عن أمواله، فالنتيجة أن الأكبر منه من أوليائه حسب العرف الاجتماعي يعتبر أن هذا المال ماله هو، لأنه يستطيع أخذه في الدنيا ولا أحد سيحاسبه على ذلك. أموال اليتامى في الظاهر هي الأموال الدنيوية المعروفة، مثل العقار والنقد وما أشبه مما ورثه عن غيره في الأصل. قوله تعالى {فأمّا اليتيم فلا تقهر} بهذا المعنى يصير معناه لا تأكل ماله ظلماً، واحفظه له حتى يبلغ الرشد وادفع إليه ماله، ولا تأكل منه إن اضطررت أثناء حفظك له إلا بالمعروف، ونحو ذلك من أحكام التعامل مع مال اليتيم في كتاب الله. فهذه الآية أجملت المطلوب وفصّلت المقصد النهائي، ثم جاءت الأحكام الأخرى في كتاب الله لتُظهر تفاصيل المطلوب والوسائل التي بها يتحقق المقصد بالنحو الذي يستطيع الناس أخذه وتنزيله على واقعهم وحالاتهم المختلفة بطريق ملائمة. وعلى ذلك، سيصير مستند الملكية ليس على القوّة المسلّحة الحالية، والعنف، بل ستصير مبنية على الحقوق المجرّدة والناظرة إلى مبادئ عقلية، مثل النسب والوراثة والإنسانية الجوهرية والقابلية وإن كانت غير مُفعَّلة والضرورة، وما أشبه ذلك.

فماذا عن تأويل الحكم في قضية العلم؟ {فأمّا اليتيم فلا تقهر.} أي لا تقهره مطلقاً، ولم يقل: فلا تقهر في كذا. بالتالي، لا تقهر في الذات وفي الإرادات وفي الملكيات. وفي العلم، الذات هي العقل، والإرادة هي الإرادة التابعة للعقل، والملكية هي الكلمة. واليتيم هو المبتدئ في سلوك الطريقة والمريد للاستقامة عليها. "وألّوا استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءاً غدقاً"، والطريقة هي التعلّم والعلم، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم "من سلك طريقاً يبتغي فيه علماً، سهَّل الله له به طريقاً إلى الجنّة" ومن هنا سُمّي سالكاً، وسُمّيت طريقة، وكان محورها العلم والتعلّم. فما المطلوب حتى ننفذ النهي الإلهي في عدم قهر اليتيم؟ أوّلاً، اعتباره ذا عقل، أي مخاطبة عقله حين تعليمه، وليس تلقينه أشياء يعتقدها بدون فهمها وتعقّل حقيقتها. وهذا مبدأ قرءاني عام. ثانياً، عدم إكراه إرادته على شئ لا يريده، بل التعامل معه على أساس مبدأ الطاعة، أي الإرادة التابعة للعقل والنابعة من القلب، فالطاعة ضدّ الإكراه، والإكراه يأتي من عنف الخارج بينما الطاعة تأتي من لطف الداخل. ثالثاً، عدم منعه من الكلام بحسب ما يعقله ويريده.

ولا يخفى على أهل البصيرة في التعليم، أن معاملة الطالب كعاقل ومريد ومتكلّم حُرّ، تصنع إنساناً متعلّماً وعالِماً بأعلى المعاني وأصدقها. بينما التعامل معه على الضدّ من ذلك، باعتباره بهيمة لا تعقل أو حماراً غايته حمل الأسفار بدون فهم الأفكار، وباعتباره مستعبداً لا يجوز التعامل معه إلا بالإكراه والقمع والترهيب والتخويف، وباعتباره أبكماً لا يحق له الكلام وليست له حريّة التعبير باللسان عن ما في نفسه، هذه الثلاثة تخلق مسوخاً في ثياب بشرية، وفي أحسن الأحوال سيكونوا ظلمات في قشور نورانية.

الأمّة كلّها أيتام النبي. ومال هؤلاء الأيتام هو القرءآن وما تركه لهم النبي من علم وكلام. فمن قهر أمّة محمد، كان محمد خصيمه، ومن خصمه محمد خسر الدنيا والآخرة، وذلك هو الخسران المبين. {فأمّا اليتيم فلا تقهر.} هي خطاب لكل صاحب سلطان، ظاهري أو باطني، مادّي أو معنوي، في أمّة محمد. فالحذر الحذر.

{وأمّا السائل فلا تنهر.} اهتمّ بما هو خير للسائل، كما أنني اهتممت بما هو خير لك. {وللآخرة خير لك من الأولى.}. والسائل له ضالّة يطلبها، وهي مضمون سؤاله، فكما أنني وجدتك ضالاًّ فهديتك، كذلك اهدِ أنت الضال وأعطه سؤاله، فإن لم تملك هذا العطاء، فعلى أقلّ تقدير لا تنهره بسبب سؤاله.

الإنسان من حيث هو عبد لا يملك شيئاً، بالتالي إن جاءه السائل فلن يملك ما يعطيه إيّاه، وفي هذه الحالة ينطبق نهي {فلا تنهر}. وهو أقلّ ما يمكن. لكن الإنسان من حيث هو خليفة الله، يملك ما ملّكه الله إيّاه، كما قال تعالى "أنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه". فصار الإنسان وسيلة بين الله وبين خلقه، يعطي الله به من يشاء من عباده. فالله هو الرزاق، لكن الله قال للإنسان مثلاً "وارزقوهم فيه" فنسب فعل الرزق لهم، وذلك بحكم أنه خليفة الله، أي الظاهر في العالَم بصفات حقيقتها هي أسماء الله. لولا أن الإنسان فيه مقام الخلافة هذا، لما توجّه إليه إنسان آخر بالسؤال أصلاً، شعر السائل أم لم يشعر. توجّه السائل لك، هو تذكير لك بأنك خليفة الله في الأرض. وأقلّ شكر للسائل على هذا التذكير، هو أن لا تنهره في حال لم تعطه ما سأله. أقلّ الإحسان هو عدم الإساءة.

في التعليم، قد يسأل السالك سؤالاً ولا يرى المُعلِّم في الجواب خير للسائل لا أقلّ في هذه المرحلة. ففي هذه الحالة أيضاً ينطبق نهي {وأمّا السائل فلا تنهر.} وعلى المعلّمين ضبط أنفسهم وألا يغضبوا في هذه الحالة، وليتذكروا قول الله {وأمّا السائل فلا تنهر}.

من إشارات كلمة "تنهر". نهر الشئ أي سال بقوّة وكثر وغزر. وفي التعليم، قد يسأل السائل سؤالاً، فيكون عند المعلِّم علم كثير وغزير، لكن السائل لا يتحمّل كل ذلك، والكثير قد ينسيه القليل، فيكره الطالب القليل والكثير معاً، وقد يكره العلم نفسه بسبب صعوبته عليه. فالواجب مراعاة حال الطالب ومدى استعداده وتحمله. {وأمّا السائل فلا تنهر} أي لا تعطيه أكثر مما يتحمّل، حتى لا ينكسر ويترك الطريق. ومن هنا نفهم، مثلاً، الحكمة في كتابة المختصرات والمتوسطات والمطولات، لأن الناس تختلف، فبعضهم إن لم ير إلا المطولات كره الأمر كلّه، وبعضهم إن لم ير إلا المختصرات كره الأمر كلّه، وهكذا يتنوع الناس، ولابد في العلم الأعلى أن يتجلّى بنحو يتناسب مع كل أصناف الناس. وهذه الحكمة موجودة في بطون قوله تعالى "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم". فراعى حالهم حين خاطبهم بلسانهم، بالتالي مراعاة حال المُخاطَب أصل معمول به في السنّة الإلهية. وهو نفس الأصل الذي أخذنا منه فرع إجابة السائل بكمّية مناسبة لحاله. ثم تتدرّج معه شيئاً فشيئاً حتى يتحمّل الأكثر والأكبر. ومن هنا نفهم لماذا في القرءان سور قصيرة مثل الكوثر (ثلاث آيات) ثم يتدرّج في التكثير أربعة فخمسة فستّة حتى يصل إلى سورة البقرة (نحو ثلاثمائة آية). فمن سورة في سطر في صحيفة تدرَّج إلى سورة في خمسين صحيفة.

{وأمّا بنعمة ربّك فحدِّث.}

لم يحدد له مَن يُحدِّث. فحتّى لو كان وحده، فلابد أن يحدّث، يحدّث الهواء والكون.

يحدّث الله، كما فعل يوسف حين حدّث ربّه بما أنعم عليه ربّه فقال "ربّ قد آتيتني من المُلك وعلّمتني من تأويل الأحاديث".

يحدّث أهله، كما فعل يوسف حين حدَّث إخوته "قد منّ الله علينا".

يحدّث المؤمنين، كما فعل داود وسليمان "قالا الحمد لله الذي فضّلنا".

يحدّث الناس كافّة، "قل يأيها الناس إني رسول الله" "وكان فضل الله عليك عظيماً".

يحدّث نفسه، كما قال الله "واذكر ربّك في نفسك" وذكره يكون بذكر أسمائه، وأسمائه أسباب نعمه فذكر نعمه من ذكر أسمائه.
يحدّث الخلق عموماً، كما فعل سليمان الذي حشر الله له الجن والإنس والطير وقال "هذا من فضل ربّي ليبلوني ءأشكر أم أكفر".
كما لم يحدد النعمة التي عليه أن يحدّث بها وأطلق النعمة، كذلك لم يحدد السامع لحديثه وأطلق التحديث.

التحديث فيه معنى الحدث والحديث أي الجديد والمتجدد. بمعنى أنه عليه أن يجدد ذكر نعمة ربّه دائماً. لأن عطاء ربّه له سيكون مستمراً دائماً، كما في قوله {ولسوف يعطيك ربّك فترضى} فهو عطاء دائم بالتالي سيقابله تحديث دائم، فكلّما حدثت له نعمة حدَّث، بها. والمعنى الرئيسي لذلك هو التعليم. أي عليه أن يتكلّم بكل ما يعلّمه الله إيّاه من هذا من كتاب وحكمة. "واتلُ ما أوحي إليك من كتاب ربّك لا مبدِّل لكلماته". فالتحديث هو استعمال الكلمة. تكلّم مع نفسك، تكلّم مع غيرك. تكلّم مع من في زمنك بالمشافهة، تكلّم مع مَن سيأتي بعدك بالكتابة. تكلّم مع من حولك بالمباشرة، تكلّم مع من غاب عنك بالرسالة أي أرسل رسلك ودعاتك في كل مكان ليُحدّثوا بنعمة ربّك. "بلّغوا عنّي ولو آية" "الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله". فالذي يحدد موضوع كلامك هو نعمة ربّك، لا شئ غير ذلك، فلا قيد على كلامك إلا بحسب أمر ربّك لك. ومن هنا كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول ويحارب من أجل حرية كلامه فقال لأعدائه الذين يحاربونه من أجل تكلّمه مع الناس "خلّوا بيني وبين الناس". فليس لأحد منكم أن يحول بيني وبين مَن أريد التكلّم معه، ثم من يريد أن يسمع فليسمع ومن يريد أن يعرض فليعرض، ومن يريد أن يقبل فليقبل، ومن يريد أن يرفض فليرفض، والموعد الآخرة حيث يفصل الله بين المحق والمبطل. لكن في الدنيا، ليس لأحد أن يحول بين الرسول وبين تكلّمه مع الناس بحسب ما أنعم ربّه به عليه. {وأمّا بنعمة ربّك فحدِّث} ولم يقل له: اطلب الإذن من كبار قومك وسادة قريش قبل التحديث بنعمة ربّك التي على رأسها القرءآن وهو كلام "ن والقلم وما يسطرون. ما أنت بنعمت ربّك بمجنون". وبالقرءآن تعرف التوازي بين قوله تعالى {ووجدك عائلاً فأغنى.} وبين {وأمّا بنعمة ربّك فحدِّث.} لأن الغنى هو غنى القرءآن. غنى العلم الإلهي. غنى الكلام العليّ الحكيم. ومن هنا قال علي "اعلموا أنه ليس على أحد بعد القرآن من فاقة ولا لأحد قبل القرآن من غنى". فبدون القرءان، الإنسان عائل. وبالقرءآن، الإنسان غني. {ووجدك عائلاً} قبل القرءان، {فأغنى} بالقرءآن. ولذلك {بنعمة ربّك} أي القرءان {فحدِّث} كل إنسان، "قل يأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً".

اليتيم في ليل، فخذه إلى الضحى بعدم قهره.
السائل في ليل، فخذه إلى الضحى بعدم نهره.
نعمة ربّك في ليل، فخذها إلى الضحى بالتحديث بها.

من يحسن إلى اليتيم، لن يودّعه ربّه ولن يقليه. وذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم "أنا وكافل اليتيم في الجنّة كهاتين". فضمن له الجنّة.
من يحسن إلى السائل، ستكون آخرته خير له من أولاه. لأن الله سيعامله كما يعامل هو عباده، كما قال الله حين أمر عباده بالمغفرة لغيرهم فقال "ألا تحبّون أن يغفر الله لكم" فبيّن هنا أنه سيعاملنا كما نعامل خلقه. فمن أحسن إلى السائل، وكل مخلوق سائل وأنت سائل الله، سيحسن الله إليه.

من يتحدّث بنعمة ربّه وينشرها، سيستمرّ عطاء الله له. كما قال الله في الحديث القدسي له "أنفق أُنفِق عليك". وقالت الملائكة "اللهم أعطِ منفقا خلفاً". كلّما أعطيت خلقه، كلّما أعطاك.

التكليف بقدر التشريف. أي لا يكلّفك الله بشئ حتى يكون قد آتاك هو مثل هذا الشئ، ثم يُكلّفك بإظهار مثل هذا الشئ في العالَم ومع الناس. وذلك تجد الربط بين القسم الثالث والرابع، {ألم يجدك يتيماً} مربوطة بقوله {فأما اليتيم}. {ووجدك ضالّاً} مربوطة بقوله {وأمّا السائل}. {ولسوف يعطيك ربك} مربوطة بقوله {وأمّا بنعمة ربّك}. وهذا يدلّ على أن كل أمر لابد أن يستند على مشروعية كونية ومشروعية حقيقية ومشروعية تشريفية.

المشروعية الكونية، هي أن يكون للأمر سند في الطبيعة ومثال في الكون. أي يكون ممكناً في العالَم، فإن التكليف بالمستحيل وبما لا مثال له مستحيل التحقق، فالأمر به عبث.

المشروعية الحقيقية، هي أن يكون للأمر سند في علاقة العبد بالله تعالى، لأن الإنسان في جوهر أمره مربوط بالله تعالى، فكل ما يُلائم علاقته بالله يجوز تكليفه به، ولكن كل ما يبتر ويقطع ويخالف علاقته بالله لا يجوز أمره به، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق".

المشروعية التشريفية، هي أن يكون للأمر سند في النعم والكمالات الموجودة عند المأمور، لأن الإنسان في النهاية لا يعمل إلا بحسب ما يجده في نفسه، ولن يجد قابلية إلا بحسب ما يكون عنده، ولذلك قال الله تعالى "لا يكلّف الله نفساً إلا ما آتاها" أي أوّلاً يؤتيها شيئاً ثم يكلّفها بناء على ذلك الشئ، فمثلاً آتى النبي الإيواء بعد اليتم، ثم كلّفه بعدم قهر اليتيم. وهكذا. وتكليف الله أقلّ من تشريفه، فيعطي الله الكثير ويكلّف القليل، وهذا من سعة رحمته وتحننه على عباده. وكذلك قال الله "لا يكلّف الله نفساً إلا وسعها" والوسع معنى ذاتي وجداني في المُكلَّف، بالتالي التكليف قائم على أمور حاضرة في المكلَّف ومحدودة بها.

كل أمر، أيا كان مصدره، لا مشروعية كونية وحقيقية وتشريفية له، فهو أمر لا نقول باطل بل إمّا الإنسان لن يستطيع أصلاً تنفيذه، وسيتملّص منه وسيفسده بنحو أو بآخر، حتى لو سعى هو بنفسه من أجل تنفيذه بصدق، وإمّا يحق للإنسان عصيانه بل يجب عليه ذلك إن أراد الخير لنفسه في الدنيا والآخرة. لا يؤمَر الإنسان بشئ يخالف منفعة الإنسان. وأي إنسان يرضى بمثل هذا الأمر فقد ظلم نفسه. والظالم نفسه لا عذر له. "وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون".

...-...

الحاصل: بدأت السورة من الطبيعة، ثم عرجت إلى الحقيقة. ثم نزلت إلى النعمة والبيّنة، ثم أقامت على هذه القاعدة صرح الشريعة.

فمن أراد أن يكون عقله وفعله قرءانياً، فليمش على هذه الطريقة. وليجمع بين الطبيعة والحقيقة والنعمة والبيّنة والشريعة.

والحمد لله رب العالمين.

..............................................................................

( في تفسير سورة الشرح )

السورة لها ثلاث أقسام عامّة.
القسم الأوّل حُجّة، أي بيّنة ونعمة. (آية ١ إلى ٤)
القسم الثاني حقيقة. (آية ٥ إلى ٦)
القسم الثالث شريعة. (آية ٧ إلى ٨)

...-...

فالحُجّة من حيث هي بيّنة تسند الحقيقة، ومن حيث هي نعمة تسند الشريعة، والحقيقة تسند الشريعة أيضاً. فالشريعة تحتاج سنداً من النعمة السابقة وتحتاج سنداً من الحقيقة القائمة، وإن فقدت النعمة لم تجد قوّة وباعثاً في نفس المُكلَّف على القيام بها، وإن فقدت الحقيقة لم قوّة وباعثاً من عقل المُكلَّف على التصديق بجدواها.

عقلاً، قد نذكر الحقيقة ثم البيّنة. وقد نذكر البيّنة ثم الحقيقة. كلاهما طريق صحيح للمعرفة. فالذين يعرفون الحقيقة ثم البيّنة هم عادة أهل الكشف، والذين يعرفون البيّنة ثم الحقيقة هم عادة أهل النظر. والإنسان الكامل يجمع بين طريقة أهل الكشف وطريقة أهل النظر. والواقع أن الإنسان لو تأمل في معارفه سيجد نفسه مشتملة على الطريقتين، وثمار المنهَجَيْن. في سورة الضحى، رأينا ذكر الحقيقة ثم البيّنة، وهي طريقة المكاشفة، وفي سورة الشرح نرى ذكر البيّنة ثم الحقيقة، وهي طريقة المجادلة. فجمعت السورتان بين المكاشفة والمجادلة، فتمّت بهما الطريقة المحمدية الكاملة.

...-...

القسم الأوّل.
١-{ألم نشرح لك صدرك.}
{ألم} تدلّ على معنى حاصل. شرح صدره تمّ قبل نزول هذه السورة. فالحديث هنا عن نعمة حصلت والنبي يجدها في ذاته أثناء مخاطبته بهذه الآية. ولابد أن يكون المعنى مشهوداً للنبي، إذ لا يصح أن تقول "ألم أفعل بك كذا" إلا لكائن يرى ويشهد أنك فعلت به كذا، وإلا بطل المغزئ من الخطاب والتقري.

ما معنى شرح الصدر؟ قال الله "أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربّه" وقال "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام". وقال موسى "رب اشرح لي صدري" وذلك بعد أن قال في موقف آخر حين ذكر مخاوفه من الذهاب إلى فرعون "قال رب إني أخاف أن يكذّبون. ويضيق صدري ولا ينطلق لساني فأرسل إلى هارون. ولهم عليّ ذنب فأخاف أن يقتلون". فشرح الصدر في دعاء موسى هو ضدّ ضيق الصدر. وفي النبي قال "كتاب أنزلناه إليك فلا يكن في صدرك حرج منه" وقال "فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك وضائق به صدرك" و قال "وقد نعلم أنه يضيق صدرك بما يقولون". وقال "ومن يريد أن يضلّه يجعل صدره ضيّقاً حرجاً كأنّما يصعّد في السماء". وفي مجال آخر قال "وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم". وآيات أخرى تشير إلى أن في الصدر ما يخفيه الإنسان من مقاصد ومشاعر مثل البغضاء والغلّ والمكر.

من هذه الآيات يتبيّن أن شرح الصدر يتضمّن المعاني التالية: الإسلام، النور الرباني، البسط، القوّة، الهداية، الأفكار والمشاعر.

شرح الصدر إذن يتضمّن معرفة ما في نفسك، ويتضمّن معرفة الله والإسلام له، ويتضمّن الحصول على النور الرباني من الوجه الخاص الذي بينك وبين ربّك.

وعليه يكون قوله تعالى {ألم نشرح لك صدرك} تعني: ألم نفهمّك ما في صدرك. وهنا الشرح بمعنى التفهيم، كما تقول شرحت الكتاب وشرحت الفكرة. وهو من التشريح الذي فيه معنى التفصيل والتمييز. فما في صدر الإنسان في بداية أمره يكون مجملاً غائباً مبهماً متداخلاً، فلا يفهم الإنسان ما في نفسه وما سبب ما يفعله وينفعل له، ولا يدرك شؤونه النفسية. ومشرق النور الرباني يؤدي إلى شرح الصدر {لك} أي لصاحب الصدر. {ألم نشرح لك صدرك}. فلم يقل له: ألم نشرح صدرك. بل قال ألم نشرح {لك} صدرك. لو قال: ألم نشرح صدرك" بدون {لك}، لما فهمنا معنى الشرح بمعنى بسط ما في الصدر لصاحب الصدر وتمييزه له وتفصيله حتى يعرف نفسه فكراً وشعوراً وفعلاً وانفعالاً. ولعل المعنى كان سينحصر في شرح الصدر بمعنى الإسلام، كما قال الله "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام" ولم يقل: فيشرح له صدره للإسلام. بل قال "يشرح صدره للإسلام". لكن هذه غير {ألم نشرح لك صدرك}. ففي هذه الآية معنى زائد، وهو معنى إدراك وبسط ما في النفس وظهوره للوعي.

ويأتي أيضاً شرح الصدر بمعنى إزالة الضيق الحاصل فيه. كما قال موسى، ودقق في استعماله الضمير "لي"، "رب اشرح لي صدري". ولم يقل: رب اشرح صدري. وذلك بعد أن قال "يضيق صدري ولا ينطلق لساني"، وأتبعها ب"ويسّر لي أمري. واحلل عقدة من لساني". فشرح الصدر هنا هو الارتياح والاطمئنان وحصول السكينة والانبساط فيه. الضيق عادة ما ينتج عن الخوف أو الجهل. فمن حيث كون الضيق ناتجاً عن الجهل، فالبسط يكون بالعلم. وهو قوله تعالى "فهو على نور من ربّه" إذ العلم نور. ومن حيث كون الضيق ناتجاً عن الخوف، وهي حالة موسى إذ كرر كثيراً "وأخاف"، فالبسط يكون بالأمن والاطمئنان للنتيجة الحسنة والعاقبة المقبولة للنفس كما قال موسى وهو يُطمئن أصحابه "والعاقبة للمتّقين".

ويأتي أيضاً شرح الصدر بمعنى إزالة أسباب الضيق والظلمة فيه، وهي الغل والبغضاء مثلاً. قال الله "ونزعنا ما في صدورهم من غِلّ". وقال "قد بدت البغضاء من أفواههم وما تُخفي صدورهم أكبر". ونحو ذلك من اعتبارات ومشاعر. فشرح الصدر بمعنى تطهيره من السيئات التي تسكن في الصدر، إذ هذه السيئات تجعله ضيّقاً، لأنه لو تأملت هذه السيئات مثل الغلّ والبغضاء للمؤمنين ستجد أنّها تنتج عن وجهة نظر ضيّقة للوجود والموجودات، مثل اعتبار الموجود منفصلاً عن الله وإحاطته وعنايته، ومثل اعتبار الإمداد الحاصل في العالَم محدوداً وسينقطع، ونحو ذلك من اعتبارات خاطئة وجاهلية المنشأ.

ولو تأملنا في هذه المعاني، سنجد أنّها متّصلة ومتكاملة. فمعرفة النفس تؤدي إلى الأمن والسلامة. إذ بمعرفة النفس تعرف الرب، وبمعرفة الرب يحصل الأمن، وبمعرفة حكم الرب للعالَم تحصل السلامة. وتوجد علاقات أخرى، تستطيع اكتشافها بنفسك إن شاء الله، وغايتنا الإشارة إلى الطريق لا تحليل كل ما فيه من شارع ومضيق.

{ألم نشرح لك صدرك} أي انظر في صدرك، وتذكّر كيف كان قبل أن نشرحه لك وكيف صار بعد أن شرحناه لك وهو ما أنت عليه الآن. وقارن بين الاثنين. حتى تلاحظ أننا شرحناه لك، وما أثر هذا الشرح. فلولا أن النبي كان واعياً بحالة صدره قبل الشرح، لما استطاع أن يعرف أن صدره قد انشرح أصلاً.

{ألم نشرح} ولم يقل: ألم ينشرح لك صدرك. أي فاعل الشرح مُشار إليه في الآية، {ألم نشرح}. فلو قال: ألم ينشرح لك صدرك، لكانت مثل أن تقول: ألم تُعطى المال. بالبناء للمجهول، أو بعدم الإشارة إلى فاعل العطاء. بينما الآية هنا لا تفعل ذلك، بل الآية تقول {ألم نشرح} أي نحن الذين نكلّمك شرحنا لك صدرك، وأنت شهدت ذلك منّا. ولو لم يشهد النبي فاعل الشرح، لما كان تقرير {ألم نشرح} له معنى في نفسه ولا حقيقة في قلبه. فالنبي شاهد مَن شرح له صدره، وشاهد فعل الشرح، وشاهد صدره قبل وبعد الشرح، ووعى كل ذلك. الوعي بالحال والفاعل والفعل والأثر، هذا الوعي كلّه داخل في {ألم نشرح لك صدرك}. فالوعي بداية وأساس وقاعدة كل حجّة وحقيقة.

{ألم نشرح لك}. ما معنى "لك" ؟ "لك" قد تشير إلى الغاية من الفعل، مثل "انتقمت من هذا الشخص لك" أي من أجل أنت، ولولا أنت لما انتقمت منه. وقد تشير إلى المفعول به، مثل "اشتريت هذا الطعام لك" أي لأني أريدك أن تنفعل وتأكل الطعام اشتريته، ولولا أني أريدك أن تأكله وتستعمله لما اشتريته. وقد تشير إلى تخصيص الفعل في مجال دون غيره، فلو قلت "اشتريت هدية" تكون قد أبهمت الأشخاص الذين ستعطيهم الهدية، أمّا لو قلت "اشتريت لك هدية" فهذا يعني أني خصصتك بالهدية وهي لك أنت دون سواك. إذن، {لك} تأتي بمعنى الغاية وتبيين المفعول وتخصيص الفعل.

بناء على معنى الغاية، {ألم نشرح لك صدرك} تعني، أننا لم نقصد شرح صدرك إلا من أجلك أنت، من أجل منفعتك ومصلحتك وعنايتنا بك. فليست غايتنا شرح صدرك لأي أحد، ولا لكل أحد، بل لك أنت ومن أجلك أنت. وهذا المعنى يبعث في نفس النبي الشعور بتوجّه الله له توجّهاً مقصوداً خاصّاً، مما يشعره بحضور الله في حياته ووجدانه وأخصّ شؤون صدره وقلبه. فأنت مجرّد ذرّة هباء في الكون، بل أنت محلّ نظرنا وعنايتنا بوجه خاصّ ونحن نعلم بوجودك وننظر في أمرك وما ينفعك. من أعظم المشاعر أن تشعر بأن الله ينظر في أمرك ويفعل الأفعال من أجلك.

بناء على معنى تبيين المفعول، {ألم نشرح لك صدرك} تعني، أننا شرحناه لك أنت، لا لغيرك. فلو قال له "ألم نشرح صدرك" لاحتمل المعنى أنه شرح صدره لغيره من المخلوقات، لكن حين قال {ألم نشرح لك صدرك} فهذا معناه أنه شرحه له هو. مرّة أخرى، تخصيص وتركيز للنظر على وجود ووعي النبي المشروح صدره بقوّة.

بناء على معنى تخصيص الفعل، {ألم نشرح لك صدرك} تعني، أنّه لولا أننا نريدك لما شرحنا صدرك. وهذا يمهّد الطريق لما سيأتي من آيات. لأنه يبيّن أن لله إرادة خاصّة من وجود النبي بفعل الشرح هذا. أي لم نشرح صدرك عبثاً، بل أردنا بهذا الشرح شيئاً مخصوصاً، ولولا لما شرحناه.

كل ذلك يؤدي إلى نتيجة مهمة وهي وجدان النبي لحضور الله في وجوده حضوراً خاصّاً مباشراً. ولذلك يكون النبي دائم الذكر لله، لأنه يجد هذا المعنى الخاصّ من الحضور الإلهي في وجدان. وهو يجد ذلك لأسباب متعددة، منها سبب {ألم نشرح لك صدرك}.

ومن هنا نفهم لماذا كان شرح الصدر ضد ضيقه، إذ يضيق الصدر كلّما ابتعد عن الواسع سبحانه، وينبسط كلّما اقترب منه تعالى. فحيث كان معنى الشرح هو الحضور الإلهي المباشر في الوعي، فنفهم سبب انبساط الصدر وشعوره بالأمن. "ألا بذكر الله تطمئن القلوب".

ومن هنا أيضاً نفهم لماذا كان شرح الصدر يتضمّن معنى سلامته من سيئات الغل والبغضاء وما أشبه ذلك. إذ لا تصدر مثل هذه السيئات عن إنسان يُشاهد حضور الله في العالَم وفعله فيه. وقد يرى من العناية الخاصّة لله به أن لله عناية خاصّة بكل موجود، فيقيس العالَم على نفسه، فيعتبر أن لله غاية

خاصّة من كل موجود، فلا معنى لمعارضة الموجودات بمشاعر مثل الغل والبغضاء في ضوء تلك الإرادة الإلهية الخاصّة بكل موجود. "إليه يرجع الأمر كلّه".

"أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربّه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله أولئك في ضلال مبين". لاحظ أنّه ذكر هنا الإسلام والنور الرباني والقلوب وذكر الله والضلال، كل هذه كلمات مرتبطة حقائقها بالصدر وشرحه وعدم شرحه. وبحسب الدرجات المختلفة المتصاعدة لمعاني هذه الكلمات، يكون شرح الصدر أيضاً له درجات مختلفة.

مثلاً، الإسلام. ينشرح الصدر بالإسلام، هذا مُعطى قرءاني. لكن سنرى أن الإسلام له درجات مختلفة. إحدى درجاته هي إسلام الإرادة لإرادة الله. بمعنى أن العبد لا يريد إلا ما يريده الله، ويُسلِّم له. فإذا أمره الله بأمر، وهذا الأمر ناتج عن إرادة إلهية وهو تصوير لها في صورة الأمر، يتمثل العبد ذلك بأن يجعل إرادته موافقة لإرادة الله بالتالي يقوم بالعمل بالأمر. هذا معنى يعرفه الجميع. لكن، ما سرّ هذا المعنى؟ ما معنى أن تكون إرادتك هي مثل إرادة الله؟ حسب رأي أكثر الناس، الإنسان له إرادة مستقلّة عن إرادة الله، والله له إرادة مستقلّة عن إرادة الإنسان، جوهرياً وبالحقيقة، والله يأمر من إرادته الخاصّة، والإنسان يمتثل أن يعطي بحسب إرادته الخاصّة المنفصلة المستقلة عن إرادة الله. هذا المعنى هو الذي يجده المتدين عادة في نفسه. لكن، قرءانياً وعرفانياً، هذه الرؤية شرك. كل من يعتبر أن له جوداً أو شيئاً وجودياً مستقلاً بالكلّية عن إرادة الله يكون قد جعل نفسه شريكاً لله، أي كأنّه هو إله خاصّ والله إله خاصّ، لكن الله إله أكبر منه ولذلك يجب أن يمتثل له، والعياذ بالله. الحقيقة القرءانية والعرفانية هي أنه "ما تشاؤون إلا أن يشاء الله". والله "فعّال لما يريد". فلا يمكن أصلاً لإرادته، مطلقاً، أن لا تتفعّل. هذا على المستوى الحقيقي والكوني. نعم، يميّز البعض بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، ويعتبر العصيان مستحيلاً في الأولى وممكنا في الأخرى. إلا أنك لو تأملت ستجد أن فكرة "يمكن عصيان الإرادة التشريعية" يتضمّن اعتبارا خاصّاً للعبد، أي هو العبد المنفصل عن ربّه والذي يعتبر نفسه مستقلاً عنه، فهذا العبد بهذا التصوّر المحدود هو الذي يمكن أن يعصي، هو الذي يمكن أن تكون له إرادة مخالفة لإرادة الله. وهذا العبد ليس هو العبد المشروح صدره للإسلام. وكلامنا عن العبد المشروح صدره للإسلام. هذا العبد كيف يرى الوجود؟ كيف تكون صلته بالله تعالى؟ الحقيقة أن هذا العبد لا يرى لنفسه إرادة مستقلّة أصلاً، بل هو لا يرى وجوده إلا فرعاً وتجليّاً لوجود الله، وكل ما فيه من كمالات إنّما هو تجليات لأسماء الله. ولذلك انشرح صدره، أي اتّسع، لماذا؟ لأنه صار مجلى للواسع تعالى. إلا أن العبد من حيث جوهره ينطبق عليه معنى الانشراح، لكن من حيث كونه موجوداً مقيّداً يبقى الصدر "صدره" أي صدره هو، وهو صدر خاصّ مقيّد بحسب سعة وجوده المعيّن وعينه الخاصّة. فيجمع العبد بين اعتبارين، اعتبار يكون فيه مطلقاً واعتبار يكون فيه مقيّداً. هو مطلق ليس من حيث نفسه بل من حيث هو مجلى لله تعالى وأسمائه. وهو مقيّد من حيث خصوصية عينه وذاته. فالإنسان برزخ بين الإطلاق والتقييد. بهذا المعنى، تكون إرادته هي إرادة الله، ومن هنا يقول "من يطع الرسول فقد أطاع الله" لأن الرسول هو الإنسان من حيث هو خليفة الله، أي من حيث ظهور إرادة الله في إرادته، وأمر الله في أمره. فالناس لم تشهد إلا الرسول يأمر وينهى، لكنّها مع ذلك تقول "الله أمرنا ونهانا"، وكلامهم حق من هذه الجهة التي بيّناها. لكن لأن الرسول لا يزول عن إنسانيته وجهة بشريته، يبقى مقيّداً، فيقول في آية أخرى "ولا يعصينك في معروف" ولم يقل: لا يعصينك مطلقاً، فقيّد بالمعروف. وقال النبي صلى الله عليه وسلم "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". وفي الرواية التي أمر فيها أحد الأمراء الذين عيّنهم

النبي أصحابه بأن يلقوا أنفسهم في النار لأن النبي أمرهم بطاعته، فرفضوا طاعته وقالوا أنهم إنّما اتبعوا الرسول فرارا من النار، فأقرّ النبي رفضهم هذا بل قال أنّهم لو أطاعوه ودخلوا النار لما خرجوا منها أبداً. هذه الجهة هي جهة التقييد. وهكذا، يكون الإسلام من جهة معناه الوحدة الإطلاقية، ومن جهة معناه الكثرة المقيّدة. أي من جهة يكون المسلم مجلى إرادة الله، "ما رآوه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن"، ومن جهة يكون المسلم مقيّداً بأمر الله الظاهر، "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". فمن نظر إلى الإسلام بمعنى الإطلاق، اعتبر شرح الصدر هو الخروج من قيد العبودية إلى إطلاق الربوبية. ومن نظر إلى الإسلام بمعنى التقييد، اعتبر شرح الصدر هو الرضا بالعبودية والخضوع للربوبية. وللإنسان المسلم حقّاً حالات يكون فيها مطلقاً وحالات يكون فيها مقيّداً، لأن هذا هو مقام الإنسان، لأنه البرزخ الجامع بين الربوبية والعبودية، فمن جهة كونه مجلى الربوبية يأمر وينهى، ومن جهة كونه منزل العبودية يسمع ويطيع.

مثال آخر، النور. قال الله أن من نتائج شرح الصدر أن المشروح صدره يكون "على نور من ربّه". لم يقل: على نور، ويسكت. بل قال "على نور من ربّه". ما فائدة هذا التخصيص؟ إذا كان كل نور هو نور الله، "ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور" وقال "الله نور السموات والأرض"، فما معنى تخصيص النور بربّه "فهو على نور من ربّه"، وهل يمكن أصلاً أن يكون ثمّة نور ليس من ربّه حتى يخصص النور بأنّه من ربّه؟ الجواب: لم تقل الآية "فهو على نور من الله" حتى يرد هذا الاعتراض. الآية قالت "فهو على نور من ربّه". أي ربّه الخاص. وهل تتعدد الأرباب؟ كلّا. لكن تتعدد تجليات ربوبية الله بحسب المربوب. فلكل عبد إمداد خاصّ من الله، وبحسب هذا الإمداد الذي يربّيه وينمّيه ويهديه إلى مصيره وانكشاف كتاب ذاته له وتجسّد أعماله وآخرته أمامه، بحسب هذا يكون "ربّه". فالذي يمدّه الله في طغيانه، ليس كالذي يمدّه الله بآياته وعرفانه. وربّك هو الوجه الخاص الذي بينك وبين الله. فالله قد يتجلّى لك في غيرك، فيمدّك بالنور، لكن هذا النور لم يأتي من ربّك بمعنى الوجه الخاص الذي بينك وبين الله، بل جاءك بوسيلة مخلوق آخر من مخلوقات الله ورسله. فحين يقول "فهو على نور من ربّه" يعني على نور جاءه من الوجه الخاص الذي بينه وبين الله والذي يربّ نفسه به من عين نفسه ومن باطنه وقلبه. أي طريقة المباشرة لا طريق الوسيلة. الله علّم ءآدم مباشرة، لكن علَّم الملائكة بوسيلة ءآدم "يا ءآدم أنبئهم بأسمائهم" بالرغم من أن الملائكة سألت الله ولم تسأل ءآدم "سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا". إلا أن تعليم الله تجلّى لهم بوسيلة تعليم ءآدم. إبليس كفر، بمعنى أنه لم يرى ءآدم كوسيلة ومجلى إلهي، بل لم ينظر إلى الجهة المقيّدة والسفلية من ءآدم "خلقته من طين"، أي نظر إلى ما في ءادم من الخلق، ولم ينظر إلى ما في ءادم من الحق "وعلَّم ءادم" "إني جاعل في الأرض خليفة". إذن، قوله تعالى "فهو على نور من ربّه" معناه أن شرح الصدر يكون بانفتاح الباب الخاصّ الذي من ذاتك إلى ربّك، فتأخذ منه النور بغير واسطة خارجة عن ذاتك، مثل ءآدم. ومن هنا نفهم سبب ارتباط الشرح بضدّ الضيق، لأن الذي يأخذ من الخلق، مهما كان أخذه واسعاً فهو ضيّق بالنسبة لما يحصل له إن كان أخذه من الله مباشرة. من الوجه الخاصّ، لا يأتيك إلا ما يلائم ذاتك. لكن ما يأتيك من الوجه العام، أي بواسطة الخلق، فقد يُلائم وقد لا يُلائم، فتجد الصعوبة والإشكالات الكثيرة بسبب ذلك. مثلاً، النبي أخذ كلام الله مباشرة من ذاته، "نزل به الروح الأمين. على قلبك". فكان ملائماً لقلبه ولحالته ولسانه "فإنّما يسّرناك بلسانك". فإذا أراد النبي إيصال كلام الله لغيره، سينشأ الريب "إن كنت في ريب مما نزّلنا على عبدنا"، وسينشأ الكفر والاستهزاء والسخرية، أو سينشأ التحريف عن قصد وعن غير قصد، وستنشأ الكثير من الصعوبات

والجهالات من جميع الأصناف. ومن هنا قال البعض "لا يفهم القرءآن إلا مَن خوطب به". والمقصود حصول هذه الوحدة الذاتية بين النبي وبين الأولياء، ومن هذه الوحدة يمكن أن يفهموا حقيقة القرءان ومقاصده ويصيبوا ما كان النبي صلى الله عليه وسلم نفسه سيحكم به إذا كان بيننا وحكم في الآية وحدد معناها ومغزاها. وستجد أنّه كلّما كانت جهات الاشتراك بين الإنسان وبين النبي أكثر، كان فهمه للقرءان أكثر. مثلاً، لو كان الإنسان صاحب لسان عربي، فستجده يفهم القرءآن من حيث عربيته، وهذا الاشتراك واضح، وقس عليه بقية درجات الاشتراك في العقل والنفس والبدن والتجربة والحالات المختلفة. وبسبب هذه الحقيقة، تجد بعض الأئمة يراعون تقليد النبي في كل شئ من أحواله، حتى كيفية أكل البطيخ. يريدون بذلك تحصيل أكبر قدر ممكن من الاشتراك، حتى يحصل لهم أكبر قدر ممكن من الاتفاق في الإدراك. "فهو على نور من ربّه" أي مباشرة، لا بالواسطة. من كان نوره بالواسطة، فإمّا أن يكون متّحداً ومشتركاً مع الواسطة لا أقلّ في الجوانب الجوهرية، وحينها سيجد شيئاً من السعة لكن سيبقى فيه الضيق مهما قلّ، وإمّا أن لا يكون مشتركاً مع الواسطة في الجوهر والقلب، وحينها سيكون ضيّقاً مهما فعل وتمسّك بالمظاهر والقشور. أمّا من كان نوره مباشرة، فلا يكون إلا مشروح الصدر، مطئمن القلب، موقن بالحق، مهتدياً إلى ما ينفعه. ولذلك تكملة الآية "فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله أولئك في ضلال مبين" لأن غير مشروح الصدر لا يكون إلا بسبب غفلته عن الله الحاضر في مركز وجوده، وهذا يؤدي إلى قسوة القلب، والقسوة تؤدي إلى ضعف التعقل والتفقه، ومصراعي دار الهلاك هما عدم التعقل وعدم التفقّه. بناء على ذلك، شرح الصدر يكون على طبقتين أساسيتين: حصول النور في القلب من الوجه الخاص الذي بينك وبين الله، أو حصول النور في القلب بواسطة رسول من رسل الله مع وجود اشتراك جوهري بينك وبين الرسول. ولكل طبقة درجات. وما سوى ذلك، فدركات متعددة لضيق الصدر.

الحاصل: {ألم نشرح لك صدرك} أي فتحنا الباب الخاص الذين بيننا وبينك، وصرنا نمدّك بالنور في قلبك مباشرة، فاتّسع صدرك لما نلقيه إليك لأن الوجه الخاص لا يأتي إلا بما يلائم المتلقّي فلا يكون إلا مشروحاً لما يُلقى إليه. والشرح فيه معنى القبول، كما قال الله "ولكن مَن شرح بالكفر صدراً" وهو ضدّ المكره الذي يقبل ظاهراً مع اطمئنان قلبه بالإيمان، فالشرح بمعنى الإيمان بالشئ وقبوله والرضا به، "شرح بالكفر صدراً" أي قبله ورضيه لنفسه. ففي الشرح معنى الملائمة والقبول. {ألم نشرح لك صدرك} فلم يحصل فيه من النور إلا ما يناسبك وبنحو ميسّر لك، "ما أنزلنا عليك القرءآن لتشقى" إذ لا يكون الشقاء إلا بما يضادّ النفس وبما لا يلائم حال الشقي، مثل النار للجلد. "يسّرناه بلسانك". حين يكون نورك من ربّك، فقد انشرح صدرك. وبعثاً للنفوس إلى هذا المقام، قال مَن قال "الكنز تحت جدارك، وأنت تبحث عنه عند جارك". جدارك هو قلبك، جارك هو كل موجود غيرك. فالكنز، الذي يرمز إلى الله تعالى، لقوله تعالى في الحديث القدسي المشهور الصادق المتن "كنت كنزاً مخفياً"، هذا الكنز تحت جدار قلبك، والجدار يفصل ويجمع بين شيئن، أي الجدار برزخ، والبرزخ هو أنت، قلبك هو البرزخ، لأن القلب يجمع بين القدم والحدوث، بين العلوي والسفلي، بين الأخذ من الحق والإلقاء إلى الخلق، والقلب برزخ بين الثبات والتغيّر ولذلك يأتي قلب الشئ بمعنى الثابت والمركزي فيه كما يأتي قلب الشئ بمعنى التقلّب والتغيّر والتبدّل. فالكنز الملئ بجواهر الأسماء والأنوار الإلهية، تحت أي في باطن وغيب قلبك، أي جهة البطون والغيب من قلبك لا جهة ظاهر الدنيا وما تشاهده بحواس بدنك. وأنت تبحث عنه عند جارك، الذي إنّما أخذ الكنز الذي عنده من تحت جداره هو أو من شخص آخر أخذه من تحت جداره هو، فلماذا لا

تأخذه من تحت جدارك أنت. إذ إن كنت مستحقاً للكنز الذي عند جارك، فهذا لجهة مشتركة بينك وبينه وبين الكنز، ولولا اعتقادك بهذا الاشتراك بينك وبينه لما بحثت عن الكنز بواسطته، فبما أنك تعتقد بالاشتراك بينك وبينه وبين الكنز فلماذا لا تنظر في جدارك أنت وتأخذ الكنز من هناك، إذ الذي يبرر لك البحث عنه عند جارك هو نفس الذي يبرر لك استخراجه من تحت جدارك. {ألم نشرح لك صدرك} فتحنا لك باب الحقيقة من قلبك.

...-...

٢-{ووضعنا عنك وزرك. الذي أنقض ظهرك.}

{ووضعنا عنك} وضع عن تعني الإزالة، لكن وضع على تعني الإضافة. وضعنا عنك وزرك أي رفعناه عنك وأزلناه من على ظهرك. فلو كان الشئ الموضوع من كمال الموضوع عليه هذا الشئء، لما كان من النعمة إزالته عنه، مثلاً الزينة التي يضعها الإنسان على نفسه وملابسه امتنّ الله بها على العباد حين قال "تستخرجون منه حلية تلبسونها"، فلو كان لبس الحلية نقصاً في حق اللابس لما جعله الله في عِداد النِّعَم كأكل اللحم الطري من البحر. بالتالي، الإزالة تشير إلى شئ يُسبب ألماً ونقصاً للموضوع عليه الشئ. قابلية الإنسان لأن يحمل شيئاً ينقصه وينتقص منه، هي قابلية واقعية، أي الإنسان في الواقع قابل لحمل أشياء تسئ إليه وتنتقص منه، لكن هنا لابد من التمييز بين حالتين: إمّا أن يكون الشئ ذاته سبباً للنقص، وإمّا أن تكون رؤيتنا للشئ هي سبب اعتبارنا إيّاه نقصاً وانتقاصاً. مثلاً، لو حملت على ظهر بدنك أكياساً ثقيلة مليئة بالحديد، فإنّك ستشعر بالألم الشديد بعد حين وسيبدأ ظهرك بالميلان للأمام بسبب ضعف عضلاتك، ولو لم تضع الكيس الثقيل عنك ستنكسر قهراً وتسقط على الأرض أنت والكيس. هنا الثقل واقعي لا علاقة له برأيك عنه. هذه حالة. الحالة الأخرى، شخص ارتكب معصية، المعصية حصلت وانتهت، ندم عليها، والآن صارت ذكرى في قلبه يحملها معه وتثقل ظهر نفسه وباطنه ويشعر بالانكسار بسببها. هنا، لو تغيّرت نظرتك لتلك المعصية، سواء بأن كففت عن رؤيتها كمعصية كالملحد مثلاً، أو تبت إلى الله وصدّقت بوقوع المغفرة وتبديل السيئة حسنة، أو أي اعتبار آخر من هذا القبيل، فالنتيجة أن ثقل واقعة المعصية سيزول عن ظهر قلبك. إذن، واقعية الثقل مرّة تكون قهرية خارجية ومرّة تكون فكرية إرادية. الثقل يختلف بحسب اختلاف المستوى الوجودي له. فالثقل المادّي يتناسب مع الشئ المادّي الذي سيحمله، والثقل المعنوي يختلف باختلاف الحقائق المعنوية سواء كانت روحية أو ذهنية أو نفسانية أو غير ذلك من مراتب الوجود الباطنية. وعلى ذلك، لابد من تمييز أنواع الثقل بحسب أنواع الوجود. إلا أن الحقيقة المشتركة بين كل المراتب هي أن الثقل يسير بالشئ نحو عدمه، أي تحدّه وتقهره وتتحدّاه وتدفعه نحو الأسفل أي نحو جهة العدم الخاصّ به.

{وزرك} ما هو الوزر؟ قال القرءآن "ولا تزر وازرة وزر أخرى، وإن تدعُ مُثقلة إلى حملها لا يُحمَل منه شيء". وَ "وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم ألا ساء ما يزرون". وَ عن الذكر النازل قال "ومن أعرض عنه فإنّه يحمل يوم القيامة وزراً. خالدين فيه وساء لهم يوم القيامة حِملاً". وَ "ليحملوا أوزاهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلّونهم بغير علم". وقال بني إسرائيل بعد خروجهم من مصر فرعون وعبدوا العجل المصنوع من زينة القوم "حُمِّلنا أوزاراً من زينة القوم". وقال الله عن الحرب "حتى تضع الحرب أوزارها". وقال عن هارون "وجعلنا له أخاه هارون وزيراً" وذلك بعد أن دعا موسى فقال "واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي. اشدد به أزري وأشركه في أمري".

من هذه الآيات نفهم أن الوزر هو الحمل الثقيل، الحمل المربط بالشئ السئ والمرفوض والمكروه. فالحمل منه حمل خفيف حسن، ومنه حمل ثقيل حسن، ومنه حمل ثقيل سئ. الخفيف الحسن مثل الحسنات، الثقيل الحسن مثل القرءآن وما يتنزّل من لدن الله تعالى رحمة بعباده "سنلقي عليك قولاً ثقيلاً". لكن الحمل الثقيل السئ هو الذي يسمّيه الله وزراً في القرءآن، ويربطه بالوزر، ومنه الوزير الذي يحمل مع صاحبه الحمل السئ والمكروه المرتبط بجهاد الأعداء والحكم بين الناس وإرشاد الضلال والمعاندين كما كان هارون لموسى.

إذن الوزر يرتبط بالحمل والثقل والسوء والضلال والجهل والحرام والشدّة.

في ضوء ذلك، ما معنى {وزرك} نسبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم؟ حتى يتحدد المعنى لابد من معرفة الآية التالية، {الذي أنقض ظهرك}. هنا، {الذي} إمّا تخصيص وإمّا تعريف. تعريف، كأنّه يقول له وزرك الذي أنقض ظهرك، وهو وزر واحد تعرفه، هذا وضعناه عنك. لكن تخصيص تعني أنه يوجد أكثر من وزر للنبي، والذي وضعه الله عنه هو الذي أنقض ظهره فقط دون غيره. لا يجتمع معنى التعريف مع معنى التخصيص في نفس الدرجة من الفهم، ولذلك لابد إمّا أن نرجّح أو نفهم كل احتمال في مستوى خاص وبذلك نجمع بين الاحتمالين، والجمع بين الاحتمالات التي يكشفها القرءان هو الفهم الكامل له، وإنّما يتوهم التناقض من يفهم كل الاحتمالات على مستوى واحد ومن زاوية واحدة، وليس هذا شأن كلام الله ولا كلام أهل الله.

{وزرك. الذي أنقض ظهرك.} كما في قوله تعالى "يحملون أوزارهم على ظهورهم". والظهر هنا ليس المقصود به ظهر البدن، لكن ظهر النفس. إذ من الواضح أن الوزر في الآية ليس وزراً مادّياً، ككيس من الأرز مثلاً. وبالرغم من أن الله لم يحدد "الذي أنقض ظهر نفسك" أو باطنك مثلاً، فإن هذا يكشف لك عن طريقة تكلّم الله في القرءآن، أي الله يكلّم جوهر الإنسان لا قشرته، إلا أن يدلّ الدليل على أن الحديث عن القشر والمظهر السفلي له. فالقرءآن ليس ظاهرياً إلا أن يثبت أن المقصود هو الباطن، بل القرءان كلّه باطني إلا أن يثبت أن المقصود هو الظاهر الجسماني. كما أن قوله تعالى "من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى" من الواضح أن المقصود بالعمى "في هذه" هو عمى القلب، وليس عمى العين، لكن الله لم يقل "من كان في هذه أعمى القلب فهو في الآخرة أعمى"، لأن الأصل الذي يعلمه من علّمه الله القرءآن هو أن الله يتكلّم عن القلب، إذ الغاية هي سلامة القلب وإنابته وتعقله وتفقهه، لأنّ هذا هو العلم النافع الباقي "يوم لا ينفع مال ولا بنون. إلا من أتى الله بقلب سليم". فيتوجّه الكلام بحسب غايته. إذن، الأصل أن القرءآن كلام عن القلب، ما لم يدلّ الدليل على أنه كلام عن القالب. ومن هنا تأتي الأمثال، التي هي كلام عن القلب في صورة كلام عن القالب. توجد مناسبة بين القوالب والقلوب، وهذه المناسبة هي التي تجعل العالِم "يعقل" أي يربط بالفهم ما بين القوالب والقلوب، والمظاهر والبطون. وكل ما كان باطناً له أثر في ما يناسبه من المظاهر، يتنزّل الأثر لو بلغت قوّة ودرجة شدّة الأمر الباطني حدّاً معيّناً. ومن هنا ينشأ الطب الروحاني الذي يُعالِج الصورة الظاهرة بتغيير الحالة الباطنة المناسبة لها، وكذلك من هنا تنشأ العبادات والمعاملات الظاهرية حتى تكون تجلّياً سفلياً لحقائق نورانية علوية فتظهر بركة الأعلى في الأدنى بسبب وجود بوابة المناسبة الوجودية والنسبة الصورية بينهما.

{ووضعنا عنك وزرك.} أكبر حمل ثقيل يحمله العلماء بالله هو قيد وجودهم. أي العالِم بالله يعلم أن الله مطلق، ويعلم أيضاً بأنه من حيث كونه عبداً وموجوداً هو موجود مقيّد محدود، وجوهرياً كل الموجودات

تشترك في كونها مقيّدة محدودة، بغض النظر عن مدى شرفها ودرجة كمالاتها وعظمتها، فإنّها في نهاية التحليل محدودة، كما أن كل عدد مهما كبر فهو عدد محدود، ولا وجود واقعي لعدد "لا نهائي". اللانهاية حقيقة فوق عددية. ولذلك ربط تعالى بين العبودية وبين المعدودية فقال "أحصى كل شئ عدداً" كما قال "وهو على كل شئ قدير" و "وهو بكل شئ عليم". كل شئ أي كل الموجودات والممكنات والمخلوقات مطلقاً. وكل هذه محاطة بالعلم وواقعة تحت القدرة ومحدودة بالعدد وقابلة للإحصاء. بناء على ذلك، كل الموجودات محدودة. والله الواحد تعالى هو الوجود الحق فوق العددي والمتجلّي في كل الأعداد والمعدودات. بالتالي، لو نظر العالِم إلى الوجود وما فيه، لعرف أن وزره هو أي حمله الثقيل السئ هو كونه موجوداً محدوداً. ولا وزر حقيقي وجوهري غير هذا الوزر، وما سوى ذلك فروع عنه وثمار شجرته. ومن هنا قال أهل الله مثلاً "وجودك ذنبك لا يقاس به ذنب" وقالوا "أنت الصنم الأكبر" و"بيني وبينك إنّي ينازعني". وعبارات كثيرة تدور في فلك هذه الحقيقة.

فإن قلت: وما الدليل أن الوجود المقيّد للإنسان وغيره من الموجودات هو "وزر" بمعنى سيئة؟ قلنا: تأمل في كل "سيئة" صدرت عن إنسان، وعن غيره، وستجد أن سببها هو محدودية وجوده الخاصّ. ولو كان مطلقاً كما أن الأسماء الحسنى لله تعالى مطلقة، لما صدرت عنه تلك السيئة. من أمثلة ذلك: الجهل. فكل ما يصدر عن إنسان بسبب جهله بشئ إنّما هو بسبب محدودية علمه، وهذا بديهي. كذلك مثلاً في الكذب، إذ الكذب وسيلة العاجز في تحصيل أمر ما بواسطة خداع الآخرين، فلو كان قادراً بذاته ومطلقاً في قدرته لما احتاج إلى غيره من البشر ليكذب عليهم من أجل تحصيل غرضه. كذلك الظلم، فلولا محدودية ما في الطبيعة التي يعيش الناس فيها، لما احتاج أحد إلى ظلم أحد وسلبه حقّه من أجل نفع نفسه، ولو فقر الظالم في نفسه لما احتاج إلى أخذ حقوق الآخرين وما عندهم. وعلى هذا النمط، لو حللت كل سيئة صدرت من مخلوق وإنسان ستجد أنّها ترجع إلى محدوديته وعدم كمال صفاته.

ومن هنا تعلم كيفية الردّ على ما يسمّيه الملاحدة مشكلة الشر في العالَم، ويعتبرون وجود الشرّ دليلاً على عدم وجود الله سبحانه. والحق أن مشكلة الشرّ مسألة متناقضة في حد ذاتها، لأنّ حاصلها أنّهم يريدون كوناً محدوداً غير محدود. يريدون وجود العالَم، والعالَم محدود، ولا يريدون الآثار الناتجة بالضرورة عن المحدودية، أي يريدون عدداً لانهائياً، وهذا تناقض جوهري في الطلب.

ما علاج الوزر الذاتي للإنسان؟ يوجد علاج واحد وهو المُشار إليه في قوله تعالى {ووضعنا عنك وزرك. الذي أنقض ظهرك.}. والمعنى: وضعنا عنك الوعي بمحدودية وجودك، وجعلناك مستغرقاً في مشاهدة أسمائنا، فلا ترى غيرنا، مصداقاً لقوله تعالى "فأينما تولّوا فثمّ وجه الله". فالنبي يذكر الله على كل حال، ويشاهده في كل مجال. بعبارة أخرى، {وضعنا عنك وزرك} تدلّ على الفناء في الله والبقاء بالله. فالفناء مشاهدة إطلاقه، والبقاء صيرورتك تجلّياً لأسمائه، وعيك بذلك وتبدّل كونك من خليط من النور والظلمات إلى نور تام كما قال النبي "أتمم لنا نورنا" وقال "واجعلني نوراً" والله هو النور "الله نور السموات والأرض". فكل شئ يصير بالله، نصرك بالله، صبرك بالله، علمك بالله، كلامك بالله، كل شئ بالله. هذا معنى البقاء بالله.

{وزرك الذي أنقض ظهرك}. الوزر هو الذي أنقض ظهرك. {ظهرك} أي ظهورك في العالَم. {أنقض} من أنقض النبات وأنقضت الأرض، بمعنى انشقّت وبدا نباتها، فأنقض الشئ بمعنى حمّله حملاً ثقيلاً، أي أضاف إليه شيئاً. كذلك الوزر الذي هو الظهور في العالَم بظهور مقيّد متميّز، بدلاً مقام العين الثابتة الفانية في حضرة علم الله تعالى وغير الشاعرة بتميّزها عن غيرها، لكونها مستهلكة في وحدة الله

تعالى. أنقض الشئ أيضاً بمعنى جعله يصوّت، يصدر صوتاً، وهو يشير إلى الظهور في الكون الذي حصل بالقول الإلهي "كن فيكون". فالكون صوت الله الظاهر. "سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحق". العالَم كلّه كلمات الله. تقييد المخلوقات الظاهرة في قيد العالَم اقترن مع جعلها تصوّت وتصير كلمات محددة هي العالَم. وزرك أنقض ظهرك، قيدك ميَّزَ صورتك. فإن ارتفع القيد، ارتفعت الصورة، وإن ارتفعت الصورة، صرت نوراً، والنور لا يتميّز عن النور، ولذلك الأنوار كلّها في الحقيقة نور واحد، ولذلك لا تجد في القرءان جمع "أنوار" إنّما هو "نور" واحد. من ظلمة الظهور إلى نور البطون. من صوت التردد في العالَم إلى صمت حضرة الحق. من قيد وجودك إلى إطلاق وجوده. هذا معنى {ووضعنا عنك وزرك. الذي أنقض ظهرك.}.

...-...

٣-{ورفعنا لك ذكرك}

طبيعة الفعل تتناسب مع طبيعة الفاعل والمفعول به. فلا يمكن تحديد معنى الفعل إلا بعد معرفة الفاعل والمفعول به. الفاعل في هذه الآية هو {نا} من قوله {رفعنا}. والمرفوع هو {ذكرك} أي ذكر النبي المُخاطَب بهذا الكلام بالأصالة.

{ذكرك} ما معنى الذكر هنا؟ الاحتمالات-وإن كان من الممكن الجمع بينها-ثلاثة: الأول الذكر الذي نزل عليك، لقوله تعالى عن القرءان "إنا نحن نزلنا الذكر" و "إنّه لذكر لك ولقومك". الثاني ذكرك أنت لله، لقوله "اذكروا الله" و "اذكر ربّك في نفسك". الثالث ذكرك بمعنى خلقك وتكوينك ووجودك، لقوله "هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً". والله تعالى رفع للنبي هذه الأذكار الثلاثة.

أمّا أعلى الذكر فهو وجوده، {رفعنا لك ذكرك} أي رفعنا لك وجودك وحقيقتك. إذ بعد أن شرح صدره بالفناء، ووضع عنه وزر وجود المقيَّد، فلا يبقى إلا البقاء بالله، بالتالي تصير حقيقته مجلى النور الإلهي، وهذا أرفع ما يمكن الحصول عليه. لأن الله هو الرفيع، "رفيع الدرجات ذو العرش"، فالمرفوع ذكره هو الذي يكون الله تعالى عين حقيقته، كما قال في الحديث القدسي "كنت عينه..ويده.." الحديث المشهور.

ثم الذكر الأوسط هو أذكاره. {اذكر ربّك في نفسك} و {اذكر اسم ربّك}. فأذن له بذكر اسمه، وهذا ليس كما يظنّه أهل الغفلة أنه مجرّد إجراء ألفاظ وحروف على اللسان، بل هذا الذكر اللساني ظلّ للذكر الحقيقي للاسم. فبعد أن رفع ذكر وجوده النفسي، أذن له بأن يذكر ربّه في نفسه، {اذكر ربّك في نفسك} لأن نفسه صارت مجلى للاسم الإلهي، بالتالي قابلة لهذه التجليات الأسمائية الربانية الحقيقية. فذكر الاسم هو شهود الحقيقة الإلهية، ومظهر هذا الشهود في أدنى مراتبه هو الذكر بالتلفّظ بالاسم الأجلّ لله تعالى.

ثم الذكر الأدنى هو قرءانه. وهو الأدنى مع عظمته، والأدنى بمعنى النازل في أدنى مراتب وجوده الجثماني، "بالحق أنزلناه وبالحق نزل" ولذلك نزل القرءآن وهو الذكر الحكيم في عالَم الطبيعة ذي التشتيت والتفريق والهلاك. وقال تعالى عن هذا الذكر "في صحف مُكرَّمة. مرفوعة مُطهّرة".

النتيجة : {رفعنا لك ذكرك} تعني أننا صيّرنا ذكرك عين ذكرنا، ولذلك سمّى الله نبيّه ذكراً في قوله "قد أنزلنا إليكم ذكراً. رسولاً". وقال النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك عن أولياء الله أنهم الذين إذا رآهم الناس ذكروا الله، فكيف بخاتم النبيين ومُمد الأنبياء والأولياء.

وتعنى أننا صيّرنا نفسك مجلى لاسمنا.

وتعني أننا صيّرنا الكلام الصادر بواسطتك كلامنا.

فوجود النبي مجلى عين الله، ونفس النبي مجلى اسم الله، وكلام النبي مجلى كلام الله. وليس وراء هذا رفعة ممكنة في كل العوالم الممكنة. {ورفعنا لك ذكرك}.

...-...

إلى هنا، (من الآية ١-٣)، مقطع الحُجّة. أي البيّنة والنعمة. فهي النعمة لأنّه نوّر النبي بنوره، وجعل صفاته عين أسمائه، وجعل حقيقته ونفسه وكلامه هي شؤونه تعالى. فكل النبي لله وبالله ومن الله وإلى الله وفي الله وعلى الله. وهي البيّنة لأنّ النبي عاش حالة ضيق الصدر ثم انشراحه، وعاش حالة حمل الوزر ثم وضعه عنه، وعاش حالة خفض الذكر ثم رفعه. فالضيق والوزر والخفض سلبيات، والشرح والوضع والرفع إيجابيات. وهذا التحوّل الذي شهده في ذاته، هو بيّنة على المطلب القادم في المقطع الثاني من السورة. وهو قوله تعالى (٤-٥)

٤-٥-{فإنّ مع العسر يُسراً. إن مع العُسر يُسراً.}

الضيق والوزر والخفض من العسر. الشرح والوضع والرفع من اليُسر. لكن هنا مسألة دقيقة: لابد من التمييز ما بين المعيّة والبعدية. أقصد، في هذه الآية قال الله {فإن مع العسر يُسراً}. لكن في آية أخرى قال تعالى "سيجعل الله بعد عُسرٍ يُسراً". لا تستوي هذه الآية وتلك. أن تقول: إن مع المرض صحّة، لا يساوي أن تقول: بعد المرض صحّة. المعيّة تشير إلى حضور الأمرين في نفس الوقت، أي اجتماع الأضداد، لكن البعدية تشير إلى تغيّر مجال معيّن من الوجود من حالة إلى حالة أخرى. فحتّى لو ذهبنا إلى أن المعيّة في هاتين الآيتين تتضمّن معنى البعدية، بتأويل خاص، فلابد من وجود مميّز وإضافة ليست في معنى البعدية وحدها، وإلا كان فرقاً بغير فرق، وهذا غير معقول وغير حكيم، فلا يكون في كتاب التعقّل والحكمة الذي هو القرءان الحكيم. هذه مسألة.

مسألة أخرى، لابد من تبرير التكرار، إذ يستحيل أن يكون بغير فائدة لمجرّد التكرار الصوري لنفس المعنى، ولا يكفي أن نقول: أراد التأكيد على المعنى لأهمّيته. لأن هذه العلّة حاضرة في كل رسائل القرءآن إجمالاً، فلابدّ أن يقول "فاعلم أنه لا إله إلا الله، فاعلم أنه لا إله إلا الله" وهكذا في كل آية أخرى، وهذا غير متحقق في نصّ القرءان كما لا يخفى.

أمّا مسألة المعية والبعدية:

الزاوية الأولى للنظر هي أن العُسر هو القيد على الوجود، واليُسر هو فكّ هذا القيد. وبما أن الله مع العالَم وآدم، "وهو معكم أينما كنتم"، فمعيّة الحق للخلق تعني حرفياً {مع العسر يُسراً}. لأن العالَم من حيث كونه وجوداً مقيّداً هو عُسر، لكن من حيث كونه متّصلاً بالله ومنفتحاً على الله هو يُسر. ومن هنا يأتي الدعاء، الدعاء هو طلب الخلق تجلّي يُسر إلهي ليرفع عنهم عُسراً عدمياً. مثلاً، ضيق الصدر، هذا عسر. فيسأل المخلوق "رب اشرح لي صدري. ويسّر لي أمري." فيشرح الله صدره، لأن حقيقة الشرح

هي الفتح والنور، والله هو الفتّاح وهو النور. فكل ما فعله المخلوق أنّه سأل تجلّي اسم من أسماء الله فيه بنحو خاصّ. الذكر والدعاء، الذكر يكشف عن معيّة الله للعالَم، والدعاء يستنزل به العالَم عطايا الله الأسمائية فيه. وحيث أن العسر والفقر الكوني لا يزول بالحقيقة بل يبقى مع المخلوق من حيث هو مخلوق، لأن العسر والفقر ذاتي للمخلوق، والذاتيات كما أنّها غير مصنوعة وغير مجعولة فكذلك لا يمكن إزالتها ولا إبادتها من أساسها. "أنتم الفقراء إلى الله"، هذا الفقر لا يزول جوهرياً. ومن هنا نفهم معنى المعيّة. {فإنّ مع العسر يُسراً.} أي سبب ضيق صدرك موجود فيك حتى بعد أن شرحنا لك صدرك، وسبب وزرك موجود فيك حتى بعد أن وضعنا عنك وزرك، وسبب خفض وخمول وسفل ذكرك موجود فيك حتى بعد أن رفعنا لك ذكرك. فالآية من هذا الوجه تذكير بأن سبب العسر لايزال قائماً فيك، بالرغم من وجود سبب اليُسر الذي هو فعلنا فيك.

الزاوية الثانية للنظر هي أن الموقف الواحد يمكن وصفه بأنّه عُسر من وجه لكنّه يُسر من وجه آخر. أي الحقيقة الوجودية تجمع بين الأضداد، فالعسر واليسر وصف واحد لحقيقة واحدة لكن من وجوه مختلفة. مثل ذلك المرض، فالمرض عُسر من وجه، لكنّه يُسر من وجوه أخرى كأن يكون سبباً للتأمل واستذكار العبودية، أو يكون سبباً لكسب الأجر مع عدم العمل سواء كان الأجر الأخروي الذي يكتبه الله لعبده في حال مرضه كما لو كان صحيحاً كالذي يقوم الليل فيمرض فلا يستطيع القيام فإنّ الله برحمته يكتبه له كما لو كان قائماً فعلاً، أو يكون سبباً لحصول الأجر والخير لمن يعوده من الزوّار، ووجوه أخرى كثيرة. مثال آخر، رجل دخل السجن فقال "الحمد لله الذي فرّغني لعبادته"، فنظر إلى سجنه من حيث هو خلوة وتفرّغ عن مشاغل الناس والعيال، وهذه النظرة حق من هذا الوجه. وهكذا في كل أمثلة العسر في العالَم، ستجد أن فيها أوجهاً لليُسر، لا أقلّ أنّ العسر لم يكن أشدّ مما هو عليه، فهذا بحد ذاته يكشف عن وجود يُسر منع حصول العسر الأشدّ. وعلاقة هذا المعنى بالآيات الثلاث التي قبلها، أنّه على أهل القرءآن تذكّر أن ماضيهم مفيد حتى لو كان ظلامياً، "الله ولي الذين ءامنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور"، فالظلمات بحد ذاتها مفيدة من وجوه، واليسر كان مع العسر حتى في تلك الأيّام، فينبغي عدم الشعور بالحرج أو الكره أو الخوف الشديد من الماضي، بل لابد بعد الخروج منه تذكّر يسره وحسنه من جهة، وتذكّر أسباب وجوده حتى يحاربها ويقضي عليها من جهة أخرى. وبالنسبة للرسل وورثتهم، فإن ما يُكتَب عليهم من ظلمات ماضية، هو في الواقع يعكس بدرجة أو بأخرى ظلمات عصرهم الذي بعثهم الله فيه لإصلاحه وتغييره، فكانت ماضيهم تجربة مباشرة ولها على الأقلّ فائدتان: الأولى أن لا يتكبّروا ويقسوا على من هو في الظلمات من الطلاب والمدعوين والمعرضين، لأنّهم هم أنفسهم كانوا في تلك الحالة، وهذا يجلب درجة صحّية من التواضع والرحمة. الثانية تأمل أسباب كونهم في تلك الظلمات وما الذي أخرجهم منها وكيف يمكن إقناع الناس بالخروج منها، ثم العمل على إزالة هذه الأسباب باللطف أو بالعنف حسب الحالة.

الزاوية الثالثة للنظر تكشف العلاقة بين المخلوق وعينه الثابتة في العلم الإلهي. "وهو بكل شئ عليم. هو الذي خلق السموات والأرض". فالله عليم بكل شئ قبل الخلق. "إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون". فالشئ له وجود قبل توجّه الإرادة بالقول الإلهي له، فالله لم يقل بأنّه يكوّن الشئ، بل فعل التكوين للشئ نفسه، "يقول له كن" مثل أن تقول للشخص القاعد: قُم. ففعل القيام للقاعد، عن أمر الآمر وقوّة أمره التي انبعثت في نفس المأمور. وبيّن هذا المعنى الشيخ محيي الدين ابن عربي رحمه الله. وهذا هو إسلام كل شئ لله المذكور في أكثر من آية مثل "له أسلم من في السموات والأرض" و "كل له

قانتون". إذن لكل شئ وجود في العلم الإلهي قبل أمر الله له بالتكوّن وقبل خلقه. هذا الشئ هو الذي يسمّيه البعض بالعين الثابتة. فهو عين من حيث أنّه شئ له حقيقة خارجية حقيقية، وليس مجرّد تصوّر في ذهن المفكّر من البشر. وهو ثابت من حيث أنّه ثابت في العلم الإلهي أزلاً وأبداً وفوق الأزل والأبد والاعتبارات النسبية، وهو ثابت أيضاً بالمقارنة مع التغيّر والصيرورة التي تحكم المخلوقات والعوالم المتحرّكة ذاتياً كلّياً على الدوام. قال الله "ألم تر إلى ربّك كيف مدّ الظلّ ولو شاء لجعله ساكناً ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً". لكل ظل أصل، إذ إنّما الظلّ ظلّ لأصل وشخص معيّن. والشمس تشرق على الأصل والشخص، فيمتد ظلّه. بناء على ذلك، توجد علاقة بين الأصل والظل، والأصل هو الأوّل والأساس والظلّ تابع له وإن كان إظهاره لحقيقته ناقصاً فلا يعكس كل حقيقته. كذلك الأمر بالنسبة للعين الثابتة والصورة المخلوقة. فالعين الثابتة هي الأصل، والصورة المخلوقة هي الظلّ. وشمس الأمر الربّاني حين تشرق على الأعيان بأمر "كن" يمتد الظلّ الذي هو الكون. وحيث أن الصورة المخلوقة ظلّ، فهي إظهار ناقص للكمال الذي عليه العين الثابتة، بالتالي المخلوق عسر، والعين الثابتة يُسر، لأن يسر كل شئ وعسره إنّما يكون بالنسبة لحقيقته الوجودية وكماله الذاتي، فما انتقص من هذا الكمال رآه الشخص عُسراً، وما أظهر هذا الكمال رآه الشخص يُسراً. كما أن السمكة تعتبر العيش في الماء يُسراً والعيش في الصحراء عُسراً قاتلاً، بينما الإنسان يعتبر العيش في الماء عُسراً قاتلاً والعيش اليابسة يُسراً حسناً. فكل مخلوق له عسره ويُسره الخاص به والمعتمد على ظروفه الطبيعية الذاتية. كمال كل مخلوق هو عينه الثابتة، يستحيل أن يكون له أي كمال غيرها، وشعر أم لم يشعر فإنّه يتألم وينقبض حين ينحجب عن كمال عينه الثابتة ويتلذذ وينبسط حين ينفتح عليه كمال عينه الثابتة. النتيجة، {إنّ مع العسر يُسراً} أي إن مع عسر خلقك يُسر عينك، لأنه لا يمكن انفصال خلقك عن عينك كما أنّه لا يمكن انفصال الظلّ عن الأصل. فكلّما شعرت بالعسر، تذكّر أن كمالك حاصل في عينك الثابتة، وهي رزقك ومصيرك، فلا تتألم في نفسك تألم الذي يعتقد أن كماله قد ضاع منه وانفصل عنه كلّياً فإن هذا شقاء عظيم. فالنبي في عينه الثابتة مشروح الصدر موضوع الوزر مرفوع الذكر، لكن التنزّل الكوني حجبه عن هذه الكمالات، فجاءت الرحمة الإلهية ورفعت الحجب ووصلت نور عينه بقوابل صورته.

أمّا مسألة التكرار:

ثنائية الدنيا والآخرة، أو ثنائية الظاهر والباطن، أو ثنائية العين الثابتة والصورة المخلوقة، أو ثنائية الجاهلية والإسلام، كل هذه الثنائيات التي اعتبرها القرءان، وغيرها مما لم نذكره، تتوجّه عليها آيتي {فإنّ مع العسر يُسراً. إن مع العسر يُسراً}. وهذا ينطبق على المؤمنين تحديداً، الذين يسّرهم الله لليُسرى. وينطبق أيضاً على الكافرين من وجه، لأن الله يسّرهم للعسرى، "فسنيسّره للعسرى" فيوجد تيسير في عين العسرى فتأمل.

فمع عُسر الدنيا يُسراً، ومع عُسر الآخرة يُسراً.

مع عُسر الظاهر يسُراً، ومع عُسر الباطن يُسراً.

مع عُسر العين الثابتة يُسراً، ومع عسر الصورة المخلوقة يُسراً.

مع عُسر الجاهلية يُسراً، ومع عُسر الإسلام يُسراً.

وهكذا في كل ثنائية كونية، وكل ثنائية كونية راجعة إلى الأسماء المتضادة مثل "الأول والآخر" ومثل "الظاهر والباطن" و مثل العز والمذلّ".

وهذا يكشف عن حقيقة الوجود من حيث أنها جامعة لكل المعاني، أيا كانت المعاني. ومن حيث أنّها لانهائية. ومن حيث أنّها ذات وحدة مطلقة لا تنفصل الأمور فيها بحدود حدّية مطلقة تميّز بعضها عن البعض الآخر تمييزاً كلّياً قاطعاً بل كل شئ متّصل بكل شئ. ولأن الله تعالى هو عين الوجود، وهو مطلق بالإطلاق الحقيقي، فالحاكم الأعلى على كل عسر وقيد هو أنّه مشتمل على يسر وإطلاق، ومنفتح على هذه الحقيقة بدرجة أو بأخرى. فالجنّة هي الأصل، والرحمة هي الأصل، والكمال هو الأصل، وكل شئ مهما ابتعد يرجع إلى أصله. "منها خلقناكم وفيها نعيدكم". وحيث أن الله خلق الخلق "بالحق"، فكل شئ سيعود إلى الحق، والله هو الحق، "إلى الله تصير الأمور".

...-...

٧-٨-{فإذا فرغت فانصب. وإلى ربّك فارغب.}

بعد ذكر البيّنات والنِّعَم وتقريرها، وبعد ذكر الحقائق وطبيعة الوجود وشرحها، جاء إلى الأمر والتشريع. لاحظ أن المقطع الثاني بدأ بفاء الوصل والتسبيب "فإن مع العسر"، أي المقطع الأوّل يؤدي إلى نتيجة "فإن مع العسر يسراً" لو عقلته. كذلك المقطع الأوّل والثاني يؤديان إلى نتيجة المقطع الثالث ولذلك بدأ أيضاً بالفاء فقال {فإذا فرغت فانصب. وإلى ربّك فارغب.}. فالباعث على العمل بالأمر هو شهود النعمة ورؤية الحقيقة. ولذلك هو أمر طوعي، غير إكراهي.

{فإذا فرغت}

استعمال {إذا} يدلّ على حتمية وقوع الشئ، مثل "إذا الشمس كوّرت" و "إذا جاء نصر الله والفتح".

لكن استعمال "إن" يدلّ على إمكانية وقوع الشئ، مثل "إن أحد من المشركين استجارك" فليس بالضرورة الحتمية والوجود الوجودي سيأتي مشرك ويستجير به لكن إن جاء أحدهم فافعل به كذا وكذا. ومثل "إن خفتم عيلة" و "إن تتقوا" فليس بالضرورة أن يخاف كل مؤمن عيلة، وليس بالضرورة أن يتّقي كل سامع لهذه الأوامر والأخبار القرءآنية.

أمّا استعمال "لو" فيدلّ على استحالة وقوع الشئ، مثل "لو تقوّل علينا بعض الأقاويل"، فهذا مستحيل واقعياً لأن "الله أعلم حيث يجعل رسالته"، لكن لمّا لم يكن كل سامع للقرءآن يعلم هذه الحقيقة أي حقيقة "الله أعلم حيث يجعل رسالته" فكان في إمكان خياله أو يصوّر له تقوّل النبي على الله بعض الأقاويل ولذلك يجيب الله عن هذه الاحتمالية الوهمية بما يناسبها. إذن يوجد فرق بين الإمكان الوهمي وبين الإمكان الواقعي. الذهن يستطيع تصوّر الإمكان الوهمي، حتى لو كان هذا الإمكان الوهمي مستحيل واقعياً لعلل وأسباب لا يدركها المتوهم. مثال آخر "لو شاء الله لجعلكم أمّة واحدة"، أي يستحيل أن يشاء الله ذلك لأسباب وعلل معيّنة، من أهمّها أن الله يخلق بحسب علمه، وعلمه ثابت لا يتغيّر، فما خلقه لا يظهر إلا بحسب حدود عينه الثابتة في علمه، بالتالي يستحيل أن يكون على غير ما هو عليه بالنسبة لهذه العين وليس بالنسبة لظهوره الصوري الظلّي. باختصار المشيئة ليست مطلقة من كل جهة، لكنّها راجعة إلى الحقيقة الإلهية والأسماء الحسنى والأعيان الثابتة في العلم الإلهي، أي مشيئته مقيّدة بحقيقته وعلمه، كما قال "كتب ربّكم على نفسه الرحمة" فالله هو الكاتب والكتاب والمكتوب لأن الرحمة من اسمه تعالى. فلا يتوهمن جاهل أن الله مقيّد بما دونه، ولا أن كون مشيئته مطلقة بمعنى أنها مطلقة بالنسبة لذاته أيضاً فإن هذا ليست من الإطلاق في شئ، بل هو نوع من الشرك في الذات لأنّه يتوهم أن الذات شئ والمشيئة شئ آخر منفصل عنها وكلاهما مطلق، وهذا باطل. ولذلك قال الله "لو شاء الله

لجعلكم" أو "لو شاء الله ما أشركوا" وبقية موارد استعمال "لو" بالنسبة لله تعالى، فإن هذه كلّها تشير إلى أمور مستحيلة واقعياً وإن كانت ممكنة وهمياً. فالله لم يشأ ولا يمكن أن يشاء مثل هذا الأمر، لكن بما أن أذهانكم الضعيفة والمحدود العلم تتوهّم إمكانه فسنجيبكم عليه. "لو" حرف امتناع لامتناع كما يقولون. أي امتناع وقوع شئ بسبب امتناع شئ آخر. فامتناع جعل الناس أمّة واحدة من كل وجه أمر راجع إلى حقيقة الوجود الذي لا يمكن نقضه ولا تغييره، لا أقلّ أن كون الناس أكثر من واحد يعني وجوب وجود تمايز بين الأفراد وإلا لو تساوى كل فرد مع كل فرد آخر من كل وجه لما تعددت الأفراد ولما كانوا "أمّة" بل لكانوا شخصاً واحداً. أي كونهم أمّة يجعل من المستحيل جعلهم واحداً من كل وجه. وأمّا قوله تعالى "إن هذه أمّتكم أمّة واحدة وأنا ربّكم فاعبدون" فإنّما هي وحدة من بعض الجهات، وهي جهة الإيمان والتوحيد، مع العلم أن الله قرر في مواضع أخرى وجود درجات مختلفة لهذا الإيمان والعلم بالتوحيد ومنازل المتعبدين، "هم درجات عند الله"، وقرر إمكان تنازع المؤمنين واختلافهم وشجارهم "حتى يحكموك فيما شجر بينهم" و "فإن تنازعتم في أمر فردّوه إلى الله". وقال "جعلناكم شعوباً وقبائل" وقال "اختلاف ألسنتكم وألوانكم"، وآيات أخرى كثيرة في هذا الباب. فليس وحدة من كل جهة، بل لعلّها وحدة جزئية من جهة واحدة. الحاصل، "لو" تتعلّق بالمستحيل الوجودي، لكنّها لا ترد إلا على شئ هو ممكن وهمي وإلّا لما احتاج القرءآن الردّ عليها وافتراض وجودها وتبيين بطلانها.

الحاصل، "إذا" ستتحقق حتماً، أو واجبة الوجود الواقعي. "إن" قد تتحقق واقعياً، أو ممكنة الوجود الواقعي. "لو" لن تتحقق واقعياً، أو ممكنة الوجود الوهمي ومستحيلة الوجود الواقعي.

{فإذا فرغت} يعني ستفرغ حتماً. فما معنى الفراغ؟

الفراغ قد يكون نسبة إلى شئ خارجي أو شئ داخلي. الخارجي مثل الفراغ من السعي للمعاش، كما قال له "جعلنا النهار معاشاً" و قال "قم الليل إلا قليلاً" و ذكر أيضاً الصلاة والتسبيح أطراف النهار. فالمعنى أن النهار للمعاش، لكن لابد من جعل أجزاء من النهار للذكر والعبادة، والليل للراحة والسكن والعبادة. فأصل النهار للمعاش، وأصل الليل للمعاد. ويُستثنى من النهار أوقات للعبادة، ويُستثنى من الليل أوقات للراحة والسكن إلى الزوج. هذا تصوّر مختزل مبسّط لإيضاح الفكرة محلّ نظرنا فقط. وعلى ذلك، كأنّه يقول له "فإذا فرغت" من المعاش، فاطلب المعاد. فانصب وإلى ربّك فارغب. أي إذا فرغت من أشغالتك الدنيوية، فاشتغل بالعبادة. هذا هو الفراغ الخارجي. لكن الفراغ الداخلي يشير إلى النفس. أي النفس ستشعر بالفراغ، وذلك حين تستهلك ما أُلقي إليها من أفكار وخواطر ومشاعر، فتخمد هذه، وتشعر بالفراغ في نفسك، حينها حتى تملأ هذا الفراغ فانصب وإلى ربّك فارغب.

بما أن الله لم يحدد الفراغ من ماذا أو ما هو المقصود تحديداً من الفراغ هنا، فلابد من حمل الكلمة على كل محاملها، وتطبيقها بحسب مجالاتها. وأوّل ما يجب فهمه هو نفس وجود الفراغ. {فإذا فرغت} تشير إلى ثنائية فراغ/عدم فراغ. هذا أوّل مفهوم بدهي من الكلمة. بالتالي، تعرّفنا هذه الكلمة على حقيقة وجودية تخصّنا. وهي حقيقة الفراغ وعدم الفراغ. لو أراد الله تحديد معنى الفراغ لقال "فإذا فرغت من كذا فانصب". أو "لو فرغت نفسك فانصب". لكنّه لم يفعل. لم يحدد المقصود هل هو الفراغ من شئ أو حدوث الفراغ في شئ. لكنّه قال {فإذا فرغت فانصب}.

ما هي لوازم مفهوم الفراغ من شئ؟ {فإذا فرغت فانصب} تشير إلى ترتيب الأولويات، وتحديد المركزية. أقصد أننا إذا فهمنا مثلاً {فإذا فرغت} على أنها تشير إلى الفراغ من أشغال المعاش، فهذا

يعني أنّه لابد من العمل على جعل أشغال المعاش شئ قابل لأن يفرغ منه الإنسان بالقدر الذي يجعله واعياً ونشيطاً وحاضر الذهن والقلب حتى يقوم بمضمون أمر {فانصب. وإلى ربّك فارغب.}. أي الهوس في طلب المعاش، أو تصعيب طلب المعاش على الناس، أو خلق أجواء عملية واجتماعية وسياسية سيئة بالقدر الذي يجعل الناس ما إن تفرغ من العمل للمعاش حتى تكون طاقتها قد استُهلِكَت وذهنها قد تشتت وطيب نفسها قد خبث وفسد، فلا يستطيع حتى تخيّل تنفيذ أمر {فانصب. وإلى ربّك فارغب.}. مثل هذا الأمر يخالف ضمنياً هذه الآية ومحتواها العملي. الفراغ من الشئ سيحدث لامحالة، فحتّى الذين يعملون عشرين ساعة في اليوم، سيفرغون لمدّة أربعة ساعات في اليوم من شغلهم ذاك. فكما قال الله {فإذا فرغت} يعني سيقع الفراغ لامحالة. بل حتّى لو عمل طول اليوم بدون أي راحة ولا لحظة فراغ، وهو افتراض خرافي، فمع ذلك سيأتي الفراغ حتماً حين يمرض جسمه ولا يستطيع الحركة بسبب ضعف الطاقة. إذن لا محالة سيقع الفراغ من هذا الشغل. لكن، الكلمة لابد أن تُقرأ في سياقها، وتتحدد خصائصها بحسب ما يتّصل بها. {فإذا فرغت فانصب} توجب وجود نوعية من الفراغ تفتح مجال العمل بأمر {فانصب. وإلى ربّك فارغب.}. وذلك قلنا في مورد آخر أن الله أهلك فرعون بالغرق لأن فرعون أغرق مَن استعبدهم بالعَرَق، أي بالاشتغال في أمور الدنيا والمعاش حتى ماتت قلوبهم عن طلب الله والعلم والمعاد، أي حصرهم في المادّة حتى لا ينظروا فوق المادّة. ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وحيث أن {فانصب. وإلى ربّك فارغب.} واجب، فحصول الفراغ الملائم لإتمام هذا الواجب هو أيضاً واجب. والآية تدلّ عليه حتى لو لم تنصّ عليه. لابد من تنظيم أمر المعاش والمجتمع بنحو يفرّغ الناس لطلب العلم والله والآخرة. لابد من وجود فراغ كافي للتأمل والنظر، والتفكّر والبحث. لابد من بناء منظومة الاقتصاد والعادات على أساس السعي نحو الفراغ من الأشغال، وكل ما يؤدي إلى ذلك أولى من غيره ما لم ينقض واجباً غيره هو أولى منه. ومن هنا نفهم أحد أسباب استعمال كلمة {فانصب}. فإنها تشير إلى النصب، وهو بذل جهد شديد، مما يدلّ على وجوب وجود نوع من الفراغ بحيث تبقى في الناس طاقة لبذل جهد شديد في أعمال أخرى، هي أعمال السلوك والمعرفة والتأمل والبحث وما إلى ذلك من عبادات.

{فإذا فرغت فانصب. وإلى ربّك فارغب.} ثلاث أعمال، الأول {فانصب} الثاني {إلى ربّك} الثالث {فارغب}. وهذه الأعمال الثلاثة تجسيد للنِّعَم الثلاث التي هي الشرح والوضع والرفع.

أمّا {فانصب} فهي فرع {ألم نشرح لك صدرك}. أي بما أنّا شرحنا صدرك للإسلام وجعلناك على نور منّا، فانصب بهذا الإسلام والنور، أي جسّده وأظهره وانشره. ومن تجسيده الصلاة، لأن الصلاة مظهر الإسلام والصلاة نور. ومن إظهاره الدعوة، ولذلك قال له "جاهدهم به جهاداً كبيراً" ففي الدعوة والموعظة والمجادلة نصب للنفس. فالعمل الشديد الذي هو النصب، أي نصب النفس لشئ وتوجهها له بالكلّية بكل ما أوتيته من طاقة وتركيز، هذا النصب فرع لانشراح الصدر، ولذلك قبل أن يعمل موسى بما أمره الله به ويُظهر الحقائق التي علّمه إيّاها سأل الله أن يشرح له صدره.

أمّا {إلى ربّك} فهو عمل الوجه القلبي، أي التوجّه إلى ربّك، كما قال إبراهيم "إنّي وجّهت وجهي للذي فطر السموات والأرض". فتحديد الوجهة نحو ربّك هو عمل من أعمالك. وبما أن ربّك هو الأعلى العظيم، فلن تستطيع التوجّه له إلا بعد التحرر من الأغلال والقيود الموضوعة على جسد روحك وأجنحتها، ولذلك {إلى ربّك} فرع النعمة الثانية {ووضعنا عنك وزرك. الذي أنقض ظهرك.} فكما أن الطير إذا وضعت على أجنحته حملاً ثقيلاً لن يستطيع الطيران أو على الأقلّ لن يستطيع الطيران إلى أقصى نقطة يستطيع الوصول إليها لولا ذلك الوزر الذي على ظهره وأجنحته، فكذلك النفس الإنسانية لا تستطيع

الرجوع إلى ربّها إلا بعد أن تصير متحررة من الوزر. حين يوضع عنك وزرك تستطيع التوجّه إلى ربّك. فنعمة الله عليك تسبق توجّهك إليه. "يحبّهم ويحبّونه" "تاب عليهم ليتوبوا". فعله قبل فعلك. بل فعله سبب فعلك. فعله صوت وفعلك صداه.

أمّا {فارغب} فالرغبة فرع الكمال، أي النفس لا ترغب في شئ إلا إن كان هذا الشئ من كمالاتها. وهذه حقيقة بدهية وجدانية. فلا يستطيع الإنسان أن يرغب في ما لا صلة له به أو في ما يناقض طبعه ومزاجه. الرغبة فرع الوجود. ولذلك كانت {فارغب} فرع {ورفعنا لك ذكرك}. فلولا أنه رفع ذكره إلى مستوى ربّه، لما استطاع أن يرغب إلى ربّه. أي لولا أن كماله وحقيقته قائمة في حضرة الربوبية، لما استطاع حتى توهّم نفسه هناك فضلاً عن وجود الرغبة والسعي نحو ربّه. الرغبات بحسب الكمالات. ورغبة العظيم عظيمة، ورغبة الحقير حقيرة. "قل كُلّ يعمل على شاكلته". فالشاكلة قبل العمل وهي سببه الجوهري.

في الأعمال الثلاثة إشارة إلى العوالم الثلاثة.

{فانصب} عمل الجسم. كما قال الله عن أهل النار "عاملة ناصبة". وقال في الجنّة التي يتحرر فيها الإنسان من المشاق الجسمانية "لا يمسّنا فيها نصب" وقال الله لآدم أنّه لو هبط إلى الأرض، وهي الطبيعة الجسمانية والحضرة المادّية، سيشقى "فلا يخرجنّكما من الجنّة فتشقى". فالنَّصَب في الأصل جسماني.

{إلى ربّك} عمل الروح. كما قال الله "الروح من أمر ربّي"، وقال "إذ قال ربّك للملائكة...ونفخت فيه من روحي". فالروح هي التي تتوجّه إلى ربّها، وهي الأقرب إلى الحضرة الربوبية.

{فارغب} عمل النفس. لأنها تشير إلى الرغبة وتنفيذها، والرغبة من النفس، كما أن الحب والكره من النفس. قال الله "وترغبون أن تنكحوهن" وقال في أخرى أن رغبة النكاح تنبعث من النفس "جعل لكم من أنفسكم أزواجاً". نعم، الرغبة أيضاً تكون من الروح والبدن، لكن في مقام التفصيل الجامع يتم إرجاع كل معنى إلى أصل ما بحسب السياق.

...-...

الخلاصة:

السورة من ثلاث مقاطع. الأوّل (٣ آيات) عن النِّعَم والبيّنات. وذكر فيه شرح الصدر ووضع الوزر ورفع الذكر. الثاني {آيتان) عن الحقيقة والوجود من حيث طبيعته وسننه. الثالث (٣ آيات) عن الشريعة والطريقة أي الأوامر الجسمانية والروحانية والنفسانية. فأوّل باب للحقيقة هو وجودك ووجدانك والموجودات الحاصلة عندك الآن والمشهودة لك، فأنت باب الحقيقة. ثم الحقيقة تنكشف لك وهي كلّيات ترتفع لها بواسطة الجزئيات الوجدانية التي تقررت عندك في المقام الأوّل. ثم بناء على ما أوتيته من نِعَم وبيّنات وحقائق تجد الباعث الجسماني والروحاني والنفساني للعمل، وعملك تنزيل لتلك المعاني والحقائق وبثّ لها في الوجود وإفاضتها على غيرك من الآفاق والأنفس من باب شكر النعمة وإيصال الحقيقة.

والحمد لله ربّ العالمين.

................................................................................

( قصيدة نواسية : الحق والوسيلة والكلمة )

القصيدة (حسب تقطيعنا لها):

(أ)

١- لا أستزيد حبيبي من مواتاتي . وإن عنفت عليه في الشكاياتِ
٢- هو المواصل لي لكن يُنغصنني . بطول فترة ما بين الزياراتِ
٣- قالوا ظفرتٍ بمن تهوى فقلت لهم . الآن أكثر ما كانت صباباتي
٤- لا عُذرَ للصبِّ أن تهوى جوانحه . وقد تطعَّم فوهُ بالمواتاةِ

(ب)

٥- وداهري سما في فرعُ مَكرُمةٍ . من معشرٍ خُلقوا في الجود غاياتِ
٦-رَقَت كتّابة نعليه ذُرى شرفٍ . من العُلا فعلا محض الضريباتِ
٧- ناديته بعدما مال النجوم وقد . صاحَ الدجاج ببشرى الصبح مرّاتِ
٨- فقلتُ والليل يجلوه الصباح كما . يجلو التبسُّم عن غُرِّ الثنّيّاتِ
٩ يا أحمد المرتجى في كل نائبةٍ . قُم سيّدي نعصِ جبّارَ السّماواتِ

(ج)

١٠ وهاكها قهوةً صهباءً صافيةً . منسوبة لقرى هيتٍ وعاناتِ
١١- ألزّهُ بحُميّاها وأزجره . باللين طوراً وبالتشديد تاراتِ
١٢- حتّى تغنّى وما تمَّ الثلاث له . حلو الشمائلِ محمود السجيّاتِ
١٣- يا ليت حظّي من مالي ومن ولدي . أنّي أُجالس لُبنى بالعشيّاتِ

.....-.....

(المقدّمة)

ثلاث مقاطع وخاتمة وترية. أربعة وخمسة وأربعة. الأوّل يتحدّث عن الحبيب. {لا أستزيد حبيبي}. والثاني يبدأ بحرف الواو الذي يفصل المقطع عن ما قبله، كما يفصل حرف الفاء بين المقاطع في سورة الشرح، ويتحدّث عن السيد {قم سيّدي}. والثالث يبدأ أيضاً بحرف الواو الفاصل، ولا واحد من الأبيات يبدأ بحرف الواو إلا الأبيات الفاصلة بين المقطع والآخر، ويتحدَّث عن القهوة {وهاكها قهوة}. فالحبيب والسيد والقهوة.

تفسير الحبيب هو الحق تعالى من حيث ذاته وأسمائه. وتفسير السيد هو النبي صلى الله عليه وآله وسلَّم من حيث حقيقته العالية أي الحقيقة المحمدية. وتفسير القهوة هو القرءآن.

في رواية للقصيدة لا يوجد البيت رقم (٦) فتصير القصيدة أربعة أبيات لكل قسم. وعلى هذه الرواية سبب وجود أربعة أبيات في كل مقطع، بالتساوي هو ما يلي: أمّا العدد أربعة فلأنّه عدد العدل والاعتدال، ويشير إلى المساواة في الوجود، أي وحدة الوجود. والأربعة أيضاً هي العدد الذي يشتمل على الواحد والاثنان والثلاثة من حيث المراتب، والواحد يشير إلى الحق تعالى، والاثنان إلى الوسيلة التي بين الحق والخلق، والثلاثة إلى الكلمة النازلة إلى الخلق، والأربعة إلى العوالم الأربعة التي هي

الأفق الأعلى الروحاني والأفق الأوسط النفساني والأفق الأدنى الجسماني وعالَم الأنفس الآدمي لجامع للآفاق الثلاثة بحسب آية "سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحق". فهو حقّ واحد ظاهر في الآيات، وظاهر في الآفاق، وظاهر في الأنفس، وظاهر في النبي الذي أرسله الله بالآيات. فما ثمَّ إلا الحق بتجلياته. هذا بالنسبة للعدد. أمّا بالنسبة لجعله المقاطع الثلاثة متساوية في عدد الأبيات، فذلك ليشير إلى وحدة النور الظاهر في الكلّ، فنور الحبيب هو نور السيد هو نور القهوة. "الله نور السموات والأرض..ومن لم يجعل الله له نوراً ما له من نور". فأشار إلى التساوي في الوجود، ليس من حيث تعدد الموجودات وتساويها بين من حيث أن الوجود واحد لم يتعدد في حقيقته النورية. فوحدة الموجود أشار إليها بوحدة المعدود.

أمّا على الرواية الأكمل، وهي الأرجح، وإن كانت لا تخالف في المعنى ما سبق من تأويل، لكن جعل المقطع الثاني خمسة أبيات إشارة إلى النبي وأهل البيت وهم أهل الكساء الخمسة، النبي وفاطمة وعلي والحسن والحسين. ثم كون القصيدة ثلاثة عشر بيتاً، أي وترية هو الأكمل، لأن الله وتر يحب الوتر، والتعبير عن النور لا يكون إلا وترياً إن كان تعبيراً كاملاً. إذن أربعة عن الله، خمسة عن أهل البيت، أربعة عن القرءآن الذي هو كلام الله فيعكسه ويعادله في العدد. والخمسة وسط بين الأربعة والأربعة، كما أن النبي وأهل البيت هم وسيلة إيصال معرفة الله وكلامه إلى خلق الله تعالى وأكوانه.

الشعراء من أهل الإسلام، الكبار منهم خصوصاً، مثل أبي نواس والمتنبي والحمداني وغيرهم، هؤلاء في الحقيقة كلّهم أصحاب ضرب أمثال للحقائق الإلهية والنبوية والقرءانية والعرفانية إجمالاً. أي الحقائق المجرّدة الدينية، تم تنزيلها في ثوب وصور المظاهر الطبيعية والمادّية. وكل شاعر، وإن كان تحدَّث في مواضيع شتّى، إلّا أنه اشتهر بموضوع واحد، وهذا الموضوع تحديداً هو الذي صوَّر فيه الحقائق المتعالية في صورة الخلائق الدانية أي ركّز فيه وإن كان شعره إجمالاً يسير بنفس الاتجاه. أبو نواس مثلاً اشتهر بالخمريات، أبو فراس الحمداني بالروميات، المتنبي بالفخريات، وهكذا في بقية الشعراء الذين اشتهر كل واحد منهم في مجال خاصّ وإن برع في غيره. يوجد أكثر من سبب لهذا العمل، فمنه حفظ الحقائق المتعالية، فإن العامّة تميل إلى الصور الطبيعية والشهوات المادّية، فتحفظ ما يلائم طبعها. سبب آخر هو البرهنة على أنّ العالَم كلّه ناطق بآيات الله، أيا كان المثل المضروب إجمالاً، وهذا لا يعدو طريقة القرءان في البيان وتنزيل حقائق العرفان في مظاهر الحدثان. سبب ثالث هو أن النظر في الأمثال والرموز مع مشاهدة العقل للمعنى المجرّد هو بحد ذاته نوع من العبادة "النظر إلى الكعبة عبادة"، ففي تأمل الحقائق المتعالية بصور طبيعية يجمع العقل بين التجريد والتجسيد، بين المشرق والمغرب إذ "لله المشرق والمغرب". سبب رابع هو القدرة على تكثيف المعاني، وذلك لأن الصورة الطبيعية الواحدة قد تدلّ على معاني مقدّسة كثيرة، من حيث أن الأدنى يُكثِّف الأعلى، ومن هنا نرى أن كلمة "الزيارات" مثلاً من القصيدة قد تشتمل على عشرة معاني متعالية، فلو أردنا تفصيل هذه المعاني بلغة مجرّدة مثل اللغة الفلسفية لاضطررنا إلى كتابة صفحات وصفحات من التدقيق والبرهنة، بينما لغة الشعر الطبيعي تجمع بين تكثيف المعنى وبين إحضار المعنى المتعالي في النفس بقوّة وشدّة حضور الصورة الطبيعية في المخيّلة والحسّ، فتشعر بحضور المعنى المتعالي في نفسك وليس فقط في أفق عقلك، مما يعطيه قوّة عملية طبيعية أكثر.

وبيننا وبين مَن ينكر علينا هذا التفسير أننا نستطيع تفسير القصائد بعين العرفان بدون أن نترك كلمات الشاعر ومعناها اللغوي الأوّل النازل، بينما مَن ينظر بعين سخيفة إلى هؤلاء الشعراء ستجده

حتماً ولا محالة يعتبر كلماتهم فيها "مبالغة" أو "كذب" أو "حشو" أو "عاطفة غير معقولة" وما أشبه ذلك. يستحيل أخذ الشعراء الأوائل على محمل الجدّ بدون هذه العين العرفانية. لن يستقيم الأمر، ولن يتناسق الشعر، ولن تفهم سبب إيراد الكثير منه، ولن تستطيع تبرير استعمال هذه العروض والموازين الحرفية والحركية المعقّدة من أجل إيصال معنى "بهذه التفاهة" بينما كان من الممكن إيصاله بلغة نثرية أو حتى سجع في متناول يد أكثر دارسي الأدب.

الشعر العربي الإسلامي أعظم مما يظنّ معظم الناس، وتحديداً متعاطي الأدب منهم. وهذه النظرة إلى الشعر، أي النظرة العرفانية، ليست شيئاً ابتدعناه، بل هي قديمة قدم ذلك الشعر. ومن هنا مثلاً تستطيع أن تفهم ورود بيت لأبي نواس في معراج الشيخ الأكبر للعرفاء محيي الدين ابن عربي رضي الله عنه. أو تفسير الشيخ الأكبر لبيت أبي نواس "ليس على الله بمستنكر / أن يجمع العالَم في واحد" تفسيراً باطنياً عظيماً، بل حتى جعله من أعظم الأبيات التي قيلت على الإطلاق. والأمثلة في هذا الباب كثيرة جدّاً.

الشعر العربي لم يزل في كنوزه، مطموراً في أرض الإعراض عنه والرؤية التسخيفية له. وهذا هو التراب الذي دُفِنَ الشعر تحته: تراب "الشعر مجرّد عاطفة، وليس عقلياً"، وتراب "الشاعر لم يقصد إلا الصور المادّية التي نصّ عليها"، وتراب "يستحيل أن يكون قصد هذه الدقّة في التعبير عن تلك المعاني الصوفية". فمن باب الجواب الإجمالي على هذه المقالات، وحتى ننفض شيئاً من التراب عن هذه الكنوز العظيمة، نقول: أمّا بالنسبة لدعوى العاطفة، فليس هكذا كان يراه ويعتبره أصحاب هذا الشعر نفسه لا أقلّ كبارهم، فمنهم من كان يرى الشعر عرض للعقل أمام الناس، ومنهم من كان يراه حكمة. ثم أي عاطفة هذه ستبقى في النفس إذا كان لابد من وضع العواطف في ثوب كلمات موزونة بدقّة حرفاً بحرف وحركة بحركة على مدى القصيدة، ألسنا نرى من المعاصرين من يطعن في الوزن والعروض بحجّة أنها "تقيّد حرية العاطفة في الانطلاق والتعبير الشاعري" أو ما أشبه ذلك. وَأمّا بالنسبة لعدم قصد الشاعر، فأقلّ ما نردّ به هو أن قصده في قلبه، ولا أنتم ولا نحن شققنا عن قلبه. وكونه استعمل صوراً طبيعية لا ينفي قصده ما فوق ذلك، بدليل استعمال مَن نقطع بكونهم من الحكماء والعرفاء الصور والقصص الخيالية الرمزية، شرقاً وغرباً، قديماً وحديثاً، لمثل هذه الطريقة في التمثيل والتنزيل، بل القرءآن نفسه استعملها فذكر الحقائق في صور الآفاق والأنفس. وَأمّا بالنسبة لاستحالة استعماله الدقيق للغة بالنحو الذي يفترضه أصحاب التفسير العرفاني، فنردّ بأن قدرتنا على تفسيره بهذه الدقّة وحمل ألفاظه على معاني تناسبها لغوياً ومجازياً بهذه الدقّة، هو أحسن برهان على وقوع ما تنفونه من دقة. وأمّا بالنسبة لكونهم ليسوا من الصوفية فيستحيل أن يكونوا قد عبّروا عن المعاني التي يريدها ويراها الصوفية، فالردّ بأن حقيقة الصوفية ليست أكثر من حقيقة القرءآن، وهؤلاء كلّهم رضعوا القرءآن مع حليب أمّهاتهم بلا خلاف، ثم مَن نعلمهم من هؤلاء الشعراء كانت صلته بالصوفية كطريقة ومشايخ معروفة وثابتة، وإمّا أنه سمع منهم وتلقّى شيئاً منهم، وإمّا أن اشتهار مقالات الصوفية بين العلماء والأدباء في تلك العصور كان كافياً، وإمّا -وهو ما نرجّحه في بعض الحالات ونعتبره أصلاً- ليس بالضرورة أن نعرف وقوع الصلة في التاريخ حتى نعتبرها واقعة، فكم من واقعة كانت خفية على أهل زمانها فضلاً عمّن بعدهم، ويكفينا في إثبات وجود المعنى "الصوفي" هو إمكان تأويل الكلام تأويلاً صوفياً بوضوح واتّساق وترتيب يكشف كشفه عن حقيقة نفسه بنفسه. فغايتنا هي المعنى، أينما وجدناه. "خذوا الحكمة ولو من المنافقين والمشركين". فما بالك بالمسلمين والمؤمنين والعالمين.

…-…

(التفسير)

(أ)

المقطع الأوّل يدور حول قطب "لا إله إلا الله".

**١- {لا أستزيد حبيبي من مواتاتي / وإن عنفتُ عليه في الشكاياتِ}**

أقول: {لا أستزيد} هذا مقام الأحدية الذاتية والهوية الواحدة المطلقة. لأنّه في هذا المقام لا توجد زيادة ولا نقص، بل هو مقام الكمال الذاتي المطلق بالإطلاق الحقيقي. ففي القرءآن تجد فرقاً بين مقام الكمال الأحدي وبين مقام الدرجات الأسمائي. مثلاً، في العلم، قال في آية "والله يعلم وأنتم لا تعلمون"، فأثبت العلم كلّه لله ونفاه مطلقاً عن الخلق. لكن في آية أخرى قال "وفوق كل ذي علم عليم" وقال "وعلّمناه من لدنّا علماً" و قال "أولوا العلم" فأثبت علماً للخلق، وأثبت وجود درجات في العلم بعضها فوق بعض، لكن العلم التام المحيط هو لله تعالى. فكيف تجمع بين نفي العلم عن الخلق وإثباته للخلق في آن واحد؟ الجواب: في مقام الإطلاق والأصالة، العلم لله فقط. وفي مقام تجلّي الأسماء الحسنى في الخلق، العلم لله وللخلق على درجات متفاوتة لا يبلغ أحدها درجة العلم المطلق. مثال آخر، الرحمة. ففي آية يقول "الرحمن" و "الرحيم" بالمفرد، وقال "ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده" فأثبت الرحمة المطلقة لنفسه وعدم وجود رحمة لأي من خلقه، لكن في آية أخرى أثبت درجات الرحمة ووجود أعداد كثيرة من الراحمين فقال "وأنت أرحم الراحمين" وهذا إثبات لراحمين كثر. وكذلك في الحكم قال "إن الحكم إلا لله" في آية، وفي أخرى "أليس الله بأحكم الحاكمين" فأثبت وحدة الحاكم ونفى ما دونه ثم أثبت كثرة الحاكمين وكون الله أحكمهم. وكذلك مثلاً في الخلق، فأثبت أنّه الخالق الوحيد في آية "الله خالق كل شئ" و "هل من خالق غير الله"، ثم أثبت تعدد الخالقين في آية أخرى "تبارك الله أحسن الخالقين"، بل أثبت وجود خلق في الأفراد بالتعيين فقال عن عيسى "أخلق لكم من الطين" وقال إبراهيم لقومه "تخلقون إفكاً". والأمثلة كثيرة كما ترى، وستجد مثل هذا المعنى في الأسماء الحسنى. إذن، يوجد مقام متعالي هو الأصل الأحدي المطلق لكل كمال وهو عين الأحدية الذاتية المطلقة لله تعالى. في هذا المقام، لا يوجد زائد ولا ناقص، ولا يمكن توهّم الزيادة ولا النقص فيه، وهو المقام الأعلى والأساس المطلق لكل شئ. ولأنّه الأعلى بدأ الشاعر به فقال {لا أستزيد حبيبي من مواتاتي} لأنّه لا يمكن الاستزادة منها، لأن الحبيب هو الوجود، إذ الحب وجود في جوهره. والموجودات لا تستطيع الاستزادة من حصّتها من الوجود، لأن هذه الحصّة راجعة إلى الأعيان الثابتة في العلم الإلهي الذي لا يتبدّل ولا يتغيّر لا أزلاً ولا أبداً. فوجود كل شئ حقيقة واحدة لا تتبدّل.

{حبيبي} الحق تعالى هو محبوب الموجودات كلّها، وهو الحقيقة المحبوبة وحدها. لأن الحبّ يرجع إمّا إلى اشتراك في النسبة بين المحبّ والمحبوب، وإمّا إلى وجود كمال معيّن في الموجود يتعلّق به المحبّ، وإمّا إلى خير ونعمة ونور ما حصل عليه المخلوق من الكائن فأحبّه لذلك. النسبة والقوّة والنعمة، هذه أسباب المحبّة. وحيث أن نسبة الوجود هي أعمق وأوّل وجوهر النسب، وحيث أن الله تعالى هو الوجود الحق وحده وكل موجود فوجوده به، فلا يوجد حبيب للموجودات فوق الحق تعالى، ولو لم يشعروا بذلك. وحيث أن القوّة كلّها من الله وبالله وهو القوي المطلق سبحانه، فلا حبيب ولا يستحق الحب الأقصى سواه. وحيث أن ما بالخلق من نِعَم من الله وجوهر النعم تجلي أسماؤه الحسنى في الخلق، فلا يوجد ولا يستحق الحبّ على النعمة غير الله وأكثر من الله. في هذا المقام، أي البيت الأوّل من القصيدة، الكلام هو عن الحبّ الذي هو تعبير عن الوجود.

{مواتاتي} المواتاة هي الموافقة والمطاوعة على الأمر. والموافقة والمطاوعة هي في جوهرها نسبة مشتركة بين شخصين، هذا في الظاهر. وحقيقة الاشتراك وجود وحدة عليا تجمع بينهما، فلولا هذه الوحدة التي لا تنحصر بالوجود الشخصي لكل طرف، لما أمكن حصول المطاوعة أصلاً. فترجع هذه المواتاة إذن إلى معنى الوجود كما مرّ.

إذن، التعبير الأساسي لكل موجود في عينه الثابتة عن حاله بالنسبة إلى الحق تعالى هو كما عبَّر الشاعر بالحق {لا أستزيدُ حبيبي من مواتاتي}.

{وإن عنفتُ عليه في الشكاياتِ} الشكوى لا تصدر عن العين الثابتة، لكن تصدر عن المخلوق الذي هو ظلّ العين الثابتة في ساحة الكون. لأن المخلوق ظلّ للعين الثابتة، فلا يشعر عادة بكمال عينه، ولذلك تجده يطلب المزيد من الله ويشتكي من النقص الحال له وبسبب غفلته يظنّ أن هذا النقص راجع إلى عين ذاته وحقيقته المتعالية، وليس الأمر كذلك. والترقّي في التعلّم والتزكية غايته الحقيقية هي كشف الحجب الفاصلة بين العين الثابتة وبين الصورة المخلوقة الحادثة. فلا يستطيع الإنسان أن يصير إلى مصير إلا وهذا المصير هو مبدأ أمره أزلاً وأبداً. نقطة النهاية هي نقطة البداية، كما هو حال الدائرة.

فكل موجود مخلوق له حيثية ثبوت في العلم الإلهي المتعالي وله حيثية ظهور في الخلق الإلهي الكوني. فعبَّر الشاعر عن الحيثية الأولى في الشطر الأوّل {لا أستزيد حبيبي من مواتاتي} وعبَّر عن الحيثية الأخرى في الشطر الآخر {وإن عنُفتُ عليه في الشكاياتِ}.

{وإن عنفتُ عليه} ذكر حرف "إن" ولم يقل "إذا"، لأن "إن" قد يقع ما بعدها وقد لا يقع، بينما "إذا" سيقع حتماً ما بعدها مثل "إذا الشمس كوّرت". "إن" إمكانية، و "إذا" وجوبية، في أدقّ التعابير عادة. وفي هذا المقام، صدق حين قال {وإن عنفتُ} لأنه ليس كل مخلوق سيستزيد حبيبه من مواتاته، فأهل الله والعرفاء الذين يعرفون الأمر على ما هو عليه، لا يستزيدون مما يعلمون أنّه تستحيل الزيادة فيه، فما لا يقع لا يسأل عنه الأدباء من العرفاء، كما قال الله لنوح حين نهاه أن يسأله ما ليس له به علم "إني أعظك أن تكون من الجاهلين". فالسؤال فرع العلم، والعلم تابع للمعلوم، والمعلوم هو الوجود على ما هو عليه، فالسؤال مقيّد بطبيعة الوجود. نعم، الغافل يشتكي من نقص وجوده الظاهر، ويحسب أن هذا راجع إلى عينه الثابتة أزلاً، ويلوم الله تعالى على ما به من نقص وألم، بينما الواقع أن صورته الحادثة غير مطابقة لعينه الثابتة، وهو يشكو-وإن لم يشعر-بسبب عدم تطابق الصورة مع العين، لكنّه يحسب أن الصورة هي كل وجوده، فيعتبر النقص فيها نقصاً في ذاته المطلقة، وهذا جهل، فإن تمّ تنبيهه، بأسباب غيبية أو طبيعية، وعرف سبيل تحصيل الكمال وطريقه، وأدرك أن النقص لم يأتي من حيث ذاته بل من حيث صورته، كفّ عن الشكوى.

{لا أستزيد حبيبي من مواتاتي} راجع إلى مقام قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم "كان الله ولا شئ معه". فكل ما كان ثَمَّ، فهو عين الله تعالى. وهذه ال"كان" ليست كان الزمانية، بل كان الحقيقية، مثل "كان الله غفوراً رحيماً" فليس معناه أنّه كان كذلك في الماضي والآن كفّ عن ذلك وتغيّر، حاشاه. بل هذه "كان" التي تدلّ على الحقيقة المطلقة للشئ، فتكشف الأمر كما كان وما هو عليه الآن وكما سيكون عليه في كل أوان. فلا يمكن لشئ أن يستزيد من الله تعالى في هذا المقام، لأنّه لا يوجد معه أحد ولا يوجد غيره ولا يوجد أي تغيّر فيه، فكل شئ على ما هو عليه وعلى ما يستحقّه كماله وهو فانٍ ومستهلك في الله تعالى، ولذلك لا يوجد حبّ أعظم من ذلك المقام، فكيف يستزيد من الماء وهو غارق في بحر الكمال.

{وإن عنفتُ عليه في الشكاياتِ} العنف طلب المستحيل، لأنّه محاولة قسر الشئ على شئ يكرهه، وقسر الوجود لا يكون إلا بطلب المستحيل منه. والشكاية لا تكون إلا من مشاهدة نقص، بدون النقص لا شكاية. وبدون الشعور بالكمال لا شعور بالنقص، إذ النقص دائماً نقص في قبال كمال متوهم أو صادق. بالتالي، الشكاية تستبطن تصوّراً للكمال، ثم مشاهدة لنقص في قبال هذا الكمال، ثم تصدر الشكوى. فإن كان الكمال المتوهم كاذب، أو كان النقص لم تتم نسبة سببه إلى السبب الواقعي، فالنتيجة ستكون شكوى تطلب المستحيل لرفعها، ولذلك تكون عنيفة. وهذا مقام "لا تسألنِ ما ليس لك به علم...إني أعظك أن تكون من الجاهلين". والعنف من الجهل، الجهل عدم إدراك الأمر والوجود على ما هو عليه في ذاته وعلاقاته وشؤونه.

...-...

**٢-{هو المواصل لي لكن ينغصني . بطول فترة ما بين الزياراتِ}**

أقول: هذا البيت يتحدّث من مقام علاقة العبد بالأسماء الحسنى الجمالية. وهو مقام قول النبي صلى الله عليه واله وسلم "إن لربّكم عزّ وجلّ في أيّام دهركم نفحات، فتعرّضوا لها، لعل أحدكم تصيبه منها نفحة لا يشقى بعدها أبداً". فهذه النفحات رحمانية جمالية وليست عذابية جلالية، بدليل أنها تنفي الشقاء "لا يشقى بعدها أبداً"، وقد علمنا أن الشقاء حكم من أحكام الله على العبيد، وهو مظهر العزيز والمنتقم وغير ذلك من أسماء الجلال والقهر. فالسعادة من أسماء الجمال، والشقاء من أسماء الجلال. وهذه النفحات الرحمانية في الدنيا تكون متقطعة، بدليل قول النبي "في أيام دهركم نفحات فتعرضوا لها" مما يشير إلى وجود تقطع فيها، لا أقلّ هي كذلك في الدنيا "في أيام دهركم"، وبالنسبة للخلق وإن كانت دائمة بالنسبة للحق تعالى. في الدنيا لا يستقيم نعيم مستمر لإنسان من كل وجه، فحتّى النبي قال "إنّه ليغان على قلبي فأستغفر الله". والأهم من ذلك قوله تعالى "والضحى. والليل إذا سجى. ما ودّعك ربّك وما قلى." مما يشير إلى وجود ليل ونهار لنفحات الرحمن.

من هنا تعلم مصدر نطق الشاعر {هو المواصل لي لكن ينغصني / بطول فترة ما بين الزياراتِ} لاحظ أوّلاً أن {هو المواصل لي} وهو عين الصدق، لأن الله هو المواصل للعبد، والعبد لا يملك من أمره شيئاً في قبال الله تعالى، فما فتحه الله لا يمسكه أحد وما أمسكه الله لا يفتحه أحد، بالتالي {هو المواصل لي}. والمقصود هنا المواصلة الجمالية، أي بالنفحات الرحمانية الظاهرة والباطنة، "وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة". {لكن ينغصني بطول فترة ما بين الزياراتِ} وهذا عين ما حصل للنبي في سورة الضحى، حين انقطع عنه الوحي فترة فوجد ألماً عظيماً في نفسه، حتى قيل أنّه فكّر بالانتحار على ما يروي بعض الرواة، والمعنى-بغض النظر عن صحّة الرواية-هو أنّه وجد أن لا قيمة للحياة بغير هذا النور، وبعد أن ذاقه لم يستطع تحمّل الحياة بدونه، فتنغصت عليه حياته حين فتر عنه ولو لأيام معدودات.

وهكذا يشعر أصحاب المعاني والقلوب، في كل لحظة يحصل لهم فيها فترة أو غين أو حجب أو غفلة أو أي قهر وستر، تتنغص عليهم حياتهم وعيشهم وتتكدّر نفوسهم. ولذلك يعملون على استمرار الحضور في الله تعالى، كما كان النبي يذكر الله على كل حال. لكن وإن كانت قلوبهم في نعيم المشاهدة المستمر، إلّا أن لظاهر الدنيا أحكاماً تقتضيها منها وجود تنغيص وتكدير على هذا الصفو والهناء، ومنه يقول النبي لبلال "أرحنا بها يا بلال" أي الصلاة، ومنه لعن عمر المشركين حين شغلوهم عن الصلاة يوم الخندق، وما أشبه ذلك من منغصات.

كلّما صفا العقل وتطهّر القلب، كلّما كانت كل لحظة تنغيص وانقطاع للوصل بالله ورحمته، كانت عندهم أطول وشعروا بطولها بنحو أعظم. {بطول فترة ما بين الزيارات} لا تعني طول الفترة الكمّي

بالضرورة، أي ليس بالضرورة أن يكون الطول مُقاساً بكمّ معيّن من الزمان مثل يوم أو أسبوع أو شهر. بل حتّى انقطاع الوصل ساعة قد يشعرون به كسنة. كلّما عظمت الطهارة العقلية كلّما كان التنغيص أشدّ قسوة على النفوس الزكية.

إذن، هذا البيت يتحدّث عن الصلة بالأسماء الإلهية الجمالية، والأسماء الحسنى هي وجوه الحق تعالى للعالَم، فالعالَم بها يقوم وبها يكون وبها يحصل على ما يحصل عليه. "لله الأسماء الحسنى فادعوه بها".

فالبيت الأوّل عن علاقة العين الثابتة بالوجود الحق تعالى. والبيت الثاني عن علاقة المخلوق بالأسماء الإلهية الجمالية والنفحات الرحمانية.

ولذلك في البيت الأوّل نفى الاستزادة، إشارة للكمال الحاصل. لكن في البيت الثاني ذكر القطع والفترة وهي من الزمان والكثرة، إشارة للخلق والعالَم.

...-...

**٣-{قالوا ظفرتَ بمن تهوى فقلتُ لهم . الآن أكثر ما كانت صباباتي.}**

أقول: هنا حوار بين أصحاب العقيدة وأهل المحبّة. أي أصحاب العقيدة في الله، وأهل محبّة الله.

أصحاب العقيدة يقولون {ظفرتَ بمن تهوى}. هكذا يرون الله تعالى وعلاقتهم به. {ظفرتَ} فيها معنى الحصول على الشئ، مثل ظفرتَ بالغنيمة، لكن ليس كل معاني الحصول على الشئ بل تحديداً المعنى الذي يتضمّن "الظفر" والظفر من الأظافر، أي مثل السبع حين يفترس بمخالبه حيواناً أضعف منه، فهو ظفر بالأظافر، فيشير إلى التمكّن من الشئ والسيطرة عليه والاستحواذ عليه. في علاقة الظافر بالمظفور به، يكون الظاهر هو الأكبر، هو المحيط، هو المتحكّم، هو المركز. وما المظفور به إلا شئ استطاع الظافر وضعه في نطاق أظافره ومخالبه، وصار في يده وجيبه. هكذا يرى أصحاب العقيدة عقيدتهم في الله تعالى وفي كل أمر ديني في الواقع، فحتّى الملائكة والقرءان والنبي والحلال والحرام وكل شئ يرونه شيئاً يظفرون به من أجل مصالحهم الضيّقة الخاصّة. كما قال الله عن هذا الصنف "وإن يكن لهم الحقّ يأتوا إليه مذعنين". فقط "إن يكن لهم"، أمّا إن كان الحق عليهم، أو كان الحق مع من يعادونه ولو كان مصدّقاً لما معهم ولو ظهر برهانه، فإنّهم لا يبالون به ويجحدونه كأنّه لا شئ. فالعقيدة عندهم مثل العجين الذي يعرزون فيه أظفارهم ويشكّلونها بأي شكل يشاؤون، ومن هنا يقال في اللغة "ظفر العجين أي غرز فيه ظفره". فغايتهم أن تطول أظافرهم، حتى يغرزوها فيما شاؤون ويحوّلونه إلى ما يشاؤون، فهم بداية ومنتهى الأمر. حتى الهوى، والمحبوب، ولو كان الله تعالى، يرونه أيضاً شيئاً يتم الظفر به. باختصار، {يقولون "ظفرتَ بمن تهوى"}. هكذا يقولون لأهل المحبّة الذين لهم توجّهات وأحوال مغايرة لهم، ويعتبرون أهل المحبّة غلاة أو يبالغون أو لا يعرفون ماذا يريدون. فكأنّهم يقولون لأهل المحبّة والعرفان: عقيدتنا في الله صحيحة، وقد اعتقدنا بالتوحيد كما جاء به النص الشرعي، والسلام، لماذا كل هذا الحديث عن الله تعالى والمبالغة في السعي إليه والتأمل في حقيقته وكنهه الذي لا يُدرَك، لماذا كل هذه الجلبة، ألم نظفر بالله الحق والإله الحقيقي، فأي شئ تريدونه بعد ذلك. {قالوا "ظفرت بمن تهوى"} فلماذا لا تزال صبّاً وهاوياً ومعانياً وشاكياً ومنغصاً وطالباً، ما شأنكم يا أهل المحبّة؟

يجيب أبو نواس عليهم فيقول بلسان أهل المحبّة {فقلتُ لهم "الآن أكثر ما كانت صباباتي"}. أصحاب العقيدة يرون معرفة العقيدة الصحيحة هو نهاية السعي إلى الله، لكن أهل المحبّة يرون الإيمان بالله هو أوّل خطوة في السعي إلى الله. {الآن} أي بعد أن وقعت في هوى الحبيب المطلق جلّ وعلا، {الآن} في هذه اللحظة وهذا الحضور الآني الذاتي العظيم لحضرة الحق تعالى، {الآن} في عين هذه

النقطة التي تجتمع فيها كل حقيقة والوجود كلّه، {الآن} الذي هو قلب الوجود ومركز العالَم وباب الحق، {الآن} حيث لا ماضي ولا مستقبل، بل مقام الأزل والقِدَم، {الآن أكثر ما كانت صباباتي}. قبل أن أعرفه، كانت لي صبوة، وهذه الصبوة ضعيفة نسبياً. لكن بعد أن وصلني وشممت رائحة حبّه، صارت لي صبابات كثيرة، وصارت صبوتي أشدّ مما كانت عليه وأكثر وأكبر وأعمق وأعرض وأدوم وأحسن وأخلص وأدقّ وأعظم من كل وجه.

العقيدة مقبرة المعرفة. المعرفة بذرة المحبّة.

ما أفسد الإيمان بالله إلا العقائد، وما قتل الدين مثل العقائد. العقائد مفاسد، والمعتقد فاسد.

العقيدة صنم في ذهن المعتقد. المحبّة قوّة تبعث المحبّ وبحر يحيط بنفس المحبّ.

المعتقد مسجون، والمحبّ حرّ. المعتقد يملك إلهاً، لكن المحبّ الله يملكه. فما خرج المعتقد عن ضيق أفقه وحدود صورته، أمّا المحبّ فلا حدود له ولا يزال في زيادة لذّة ما بقي "وقل ربّ زدني علماً" إذ العلم نور الحبّ، والحبّ شعور العلم، والصدق بدن العلم والإخلاص جسد الحبّ.

{الآن أكثر ما كانت صباباتي} مثل أهل الهوى ومحبوبهم، كمثل ظمآن تاه في الصحراء وأراد الماء، فحين لا يرى الماء يمشي وقد يجري قليلاً، لكن حين يلمح وجه الماء يسعى بأقصى سرعته ويلقي نفسه فيه إن استطاع. كذلك أهل الهوى، صبوتهم أضعف قبل اللقاء، وتزداد قوّة إلى مالانهاية بعد اللقاء. ومثل أصحاب العقيدة وما اعتقدوا به، كمثل جائع اشتهى الطعام حتى إذا أكله وشبع زهد فيه ونسيه ولعلّه يلقي بقاياه في المزبلة. قبل الوصل، أنت محدود يبحث بوسائط محدودة، لكن بعد الوصل أنت محدود انفتح على أفق اللانهاية، فالنسبة بين القبل والبعد هي كالنسبة بين المتناهي واللامتناهي. ولم يهوى الله مَن لم يزدد حبّه يومياً لله، بل لحظياً. المعتقد يحتاج إلى ساعات راحة من عقيدته ووظائفها، بينما المحبّ يحتاج إلى ساعات يرتاح فيها من ما يشغله عن محبوبه ووصله.

فتأمل نفسك، هل أنت من أهل {ظفرت بمن تهوى} أو من أهل {الآن أكثر ما كانت صباباتي}. فإن كنت من الفريق الأول، فأنصحك بالكفر عاجلاً، لأنّك كافر من حيث لا تشعر. وإن كنت من الفريق الآخر، فاحمد الله على أنّه لم يجعلك من الفريق الأوّل.

...-...

**٤-{لا عُذرَ للصبِّ أن تهوى جوانحه . وقد تطعَّم فوه بالمواتاةِ}**

أقول: هذا البيت يُمثِّل مشهد قصّة موسى حين طلب رؤية الله تعالى، فأحاله الله على الرسالة والكلام وأمره بالشكر والاشتغال بهما. فالكلام هنا عن علاقة الجسم الطبيعي بالله تعالى.

المُجسّمة يريدون رؤية الله بحواسّ أجسامهم، كشأن الفريق الجاهل من بني إسرائيل الذين قالوا لموسى "أرنا الله جهرة". وحجّة هؤلاء: لدينا أجسام، والله مطلق، فلابد أن نرى الله بأجسامنا ونحسّه بحواسّها.

هذا الفريق يردّ عليه الشاعر بهذا البيت. ويحلّ له مسألته. فيقول {لا عُذرَ للصبِّ أن تهوى جوانحه} الجوانح تشير إلى أعضاء وحواس الجسم. فالذي تهوى جوانحه الحق تعالى، لا عُذرَ له إن كان صبّاً أي من الذين انصبّ كل وجودهم على الله تعالى وصاروا من أهل المعرفة، لماذا؟ {وقد تطعَّم فوه بالمواتاة} والفوه هنا يشير إلى الذكر. أي ذكر اسم الله باللسان، وذكر كلام الله الذي هو الذكر. فالمقصود هو: أقصى ما يمكن أن تناله بجسمك من الله تعالى هو ذكر اسمه وتلاوة كلامه. أي تجلّي روح الله في الطبيعة يكون بالذكر، بالكلام الإلهي. "كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا". وذلك لأن الكلام هو أعلى وأقرب موجود طبيعي

للعالَم الروحاني والعلوي. لأن الكلام عقلي، لطيف، غيبي من حيث نطقه، يتّخذ الريح كوسيط والهواء كوسيلة يتشكّل بها. فالكلام ألطف الأعمال الطبيعية، وأقربها إلى العوالم الروحانية. ولله تجلّياً خاصّاً في اسمه وكلامه، ومن هنا قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام "قد تجلّى الله لخلقه في كلامه ولكن لا يبصرون".

فإن كان الصبّ يريد ظهور روح الله في الطبيعة، فقد ظهر بالكلام من حيث الظهور الخاصّ بالإنسان، إذ البيان للإنسان. وإن كان يريد الظهور العامّ، فالطبيعة كلّها تجلّيات الله وكتاب آياته ومرآة أسمائه، "سنريهم ءآيتنا في الآفق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحق". فأي عذر للصبّ بعد هذا الظهور الخاصّ والعام حتى تهوى جوانحه وتطلب تجسُّم الله شخصياً صورياً مادّياً. حقّاً، {لا عذر للصبّ أن تهوى جوانحه . وقد تطعَّم فوه بالمواتاةِ}. وقد يسّر الله القرءان للذكر، وهذه هي المواتاة، ونزَّل القرءان تنزيلاً حتى يتناوله اللسان، وهذه أيضاً من المواتاة التي هي المطاوعة وتطويع الشئ لشئ ما. الفوه والفم واللسان هو حلقة الوصل بين العالم الأعلى والعالَم الأدنى. للخلق تجلّى الله بالطبيعة، وللإنسان تجلّى الله بالطبيعة وبالكلمة. وبالكلمة كان الإنسان هو الخليفة في الطبيعة. "وعلَّم ءادم الأسماء كلّها". فخلافة الإنسان مقترنة بحريّة تكلّمه وحصوله على الكلام. فإن أردت معرفة حال الإنسان في زمان ومكان، فانظر إلى الكلمة وكيف يتعامل الناس معها، قراءة وكتابة، سماعاً ونطقاً، حدوداً وتعزيراً، حفظاً وعلماً. الخلافة مقترنة بالكلمة، والكلمة مقترنة بالخلافة، فلا يزول أحدهما أو يتقيَّد أو يعاقب الناس بعضهم بعضاً عليه إلا زال الآخر وحصل له نفس الأمر وصار الناس إلى استعباد بعضهم بعضاً وقهر بعضهم بعضاً.

...-...

خلاصة المقطع الأوّل:

تحدَّث عن الوجود الحق جلّ وعلا، وعن صلة الأعيان الثابتة والمخلوقات به وبأسماء جماله وجلاله. وتحدَّث عن مذاهب الناس في الصلة بالله تعالى من حيث الفكر، ومن حيث الجسم.

...-...

(ب)

المقطع الثاني يدور حول قطب "محمد رسول الله".

**٥-{وَ داهريٍّ سما في فرع مَكرُمَةٍ . مِن معشرٍ خُلقوا في الجود غاياتِ}**

أقول: فصل هذا المقطع عن سابقه بالواو. إشارة إلى حديثه عن موضوع آخر، متّصل ومنفصل عن الموضوع السابق في آن واحد، فالأوّل هو الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي وهو الحق تعالى الذي لا يُقابل إطلاقه أي موجود مقيّد، والمقطع الثاني يتحدَّث عن الموجود الأوّل والأعلى والأشرف في سلسلة العالَم المقيّد، فهو مُطلَق بالنسبة لكونه وسيلة لحصول عطاء إلهي غير مجذوذ وخالد، وهو مقيّد بالنسبة للمتعالى سبحانه ولكونه قابلاً وعبداً له. وهو ما اصطلح عليه أهل الفلسفة العالية بالعقل الأوّل، وما اصطلح عليه أهل التصوّف بالحقيقة المحمدية، أو "نور نبيّك" في الحديث الصحيح متناً وإن قيل فيه ما قيل سنداً.

أوّل ما وصف الشاعر به هذا النور الأشرف هو {داهري}. الداهري من الدهر، ويشير إلى الشدّة والغلبة والغاية، والذي لا أوّل له، وكذلك الزمن الطويل والأمد البعيد والمصيبة والعادة. فهو شديد لأنّ ذاته أقوى الذوات المكوّنة، وهو الغالب لأنّه المنصور إذ النصر يكون للنور وهو عين النور، وهو لا أوّل له لأنّه أوّل

صادر وفائض ومخلوق لله تعالى، ويشير إلى الزمن الطويل كونه حقيقة أزلية أبدية بمعنى أنّه فوق الزمان الذي يفنى من يحلّ فيه كما قال البوصيري "محمد لم يزل نوراً من القِدَمِ". وهو مصيبة من جهتين، من جهة كونه أوّل موجود مقيّد بالنسبة للحق تعالى، فهو مصيبة لأن المصيبة نقص في الوجود، وهو أوّل ناقص في الوجود، ومن جهة أخرى هو مصيبة من حيث أن المخلوق المحجوب عن هذا النور المحمدي هو يعيش في مصيبة وفقر وجهل. والدهر يشير إلى معنى العادة من حيث أن العادة هي السنّة أي الطريقة الحسنة التي ينبغي على الناس العيش بناء عليها، وكذلك شأن نور النبي فإنّه السنّة الحسنّة وخير الطرق السير على طريق النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

{سما في فرع مكرمة} سموّه من حيث أنّه كالسماء بالنسبة لأرض المخلوقات، من حيث كونه وسيلة نزول ماء الحياة والكمالات لهم. وكذلك سما من حيث أنّه سما على ظلمات الخلق وغفلتهم عن الحق تعالى. {فرع مكرمة} هي كرامة "اقرأ وربّك الأكرم" وهو أكرم الخلق على الله تعالى، وكرّمه من حيث جعله كريماً يُكرم به خلقه، وهو كريم من حيث كونه كالكَرْم أي بستان العنب الذي يُعصَر منه الخمر، والخمر يشير إلى السكر في العشق الإلهي، إذ الحقيقة المحمدية هي أوّل وأكبر عاشق للحق تعالى. ومن المكرمة أيضاً الخلافة، كما قال تعالى "كرّمنا بني ءادم"، فالنور النبوي هو الخليفة الحق على العالَم كلّه، وهو مُعلِّم الكون الصلاة والتسبيح الذي نسبه الله لكل شئ حيث قال "وإن من شئ إلا يسبّح بحمده" و "كل قد علم صلاته وتسبيحه".

{من معشر خُلقوا في الجود غايات} هؤلاء المعشر هم أهل البيت. كما قال النبي "علي منّي وأنا من علي" و قال "حسين منّي وأنا من حسين" وقال "فاطمة بضعة منّي"، وهكذا. وهم الذين عبَّر عنهم القرءان بقوله "قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودّة في القربى" والقربى هنا هي القربى الذاتية للحقيقة المحمدية، وهي ليست إلا لكبار وخواص أهل البيت من المقرّبين. {في الجود غايات} لأنه لا جود في الخلق إلا فرع جودهم، وهم وسائل الفيض على الخلق، ولذلك كانوا {في الجود غايات} إذ لا يمسكون شيئاً من الغيب الذي يفيضه الله تعالى عليهم كما قال سبحانه "ما هو على الغيب بضنين". فكل ما أخذه من الله بيمينه، أعطاه للخلق بشماله الميمونة، وكلتا يديه يمين، فالله يعطي والنبي وأهل البيت يقسمون على الخلق كل بحسب استعداده. "كُلّا نُمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربّك وما كان عطاء ربّك محظوراً".

فبدأ الشاعر بوصف النبي، وهو رأس أهل البيت والبيت هنا هو بيت النور الأعلى الذي هو بيت الله الحقيقي الذي تجلّى له أزلاً وأبداً، وبه يتجلّى على الخلق ويفيض النور على الكون. ثم ذكر الشاعر أهل البيت ووصفهم بأخصّ صفاتهم وهي كونهم {في الجود غايات} إذ ما في الوجود إلا الوجود والجود، أي إفاضة نور كمال الوجود على كل مخلوق حتى يكمل ويبلغ غايته، إذ ما العالَم إلا مخلوق يطلب كماله الوجودي. وحيث أنّه لو كان يملك تكميل نفسه بنفسه حصراً لكمَّل نفسه بدون الاستعانة بغيره، فبالضرورة تكميل نفسه لا يكون بمجرّد نفسه بالمعنى الخلقي للنفس، ومن هنا تعلّق برابط العبودية والمولوية بالنبي وأهل البيت، "النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم" و "قل يا عبادي". حتى يحصل له الكمال بوسيلة نور النبي وأهل البيت عليهم الصلاة والسلام. وعليه، يكون أكمل محبوب في العالَم هو ذاك الموجود الذي جعله الله وسيلة لإفاضة النور على المخلوقات، وأعلى درجات الوسيلة هو ما كان {في

الجود غايات} أي أعطاه الله أكمل عطاء، وكان هو أكمل مفيض على الخلق، ليس وراء ذلك شئ. ولأن هاتين الصفتين في النبي وأهل البيت، من حيث حقائقهم العلوية والسماوية والدهرية، فالنتيجة أنّهم أكمل موجودات يصحّ التعلّق بها والتوسّل بها إلى تحصيل الكمالي الذاتي. "من يطع الرسول فقد أطاع الله".

**٦-{رقت كتابة نعليه ذُرى شرفٍ . من العلا فعلا محضَ الضريباتِ.}**

أقول: فكما أشار في البيت السابق إلى الحقيقة المتعالية، فهنا أشار إلى معراج النبي صلى الله عليه وسلم. إذ {رقت كتابة نعليه} في المعراج {ذُرى شرف من العلا فعلا محض الضريبات} والضريبات هي الأمثال أي المثل، فما له مثل هو "الضريب". والنبي في المعراج علا على كل درجة وصلها مخلوق، حتى جبريل نفسه لم يبلغ تلك الدرجة كما قال "لو تقدمت أنت لاخترقت ولو تقدمت أنا لاحترقت" أو كما قال عليه السلام. ولولا أن حقيقة النبي هي من درجة فوق أمثال الخلق، لما استطاع العروج إلى هذه الدرجة أصلاً، وأشار إلى هذا المعنى بعض الأئمة عليهم السلام، وهو مأخوذ من قوله تعالى "منها خلقناكم وفيها نعيدكم" وقوله تعالى "كما بدأنا أوّل خلق نعيده". فلا يعلو إلا إلى ذاته.

وقلنا أنه يشير إلى المعراج أيضاً لأن ذكر الرقي، {رقت} والرقي يكون من الأدنى إلى الأعلى، وكذلك لأنّه ذكر {كتابة نعليه} فيشير إلى عملية الصعود مثل صعود الدرج حيث النعل تنطبع على الدرجة حين تعلوها، فهذا مع الرقي يشير إلى الصعود، وكذلك {فعلا} في هذا السياق، كل ذلك يشهد بعملية صعود وهو المعراج. فالحقيقة الأحمدية تنزل لكن الصورة المحمدية تعرج.

وإظهاراً لهذا التعلّق بالنبي من حيث حقيقته وصورته، قال الشاعر في البيت التالي.

...-...

**٧-{ناديته بعدما مال النجوم وقد . صاح الدجاج ببشرى الصبح مرّات}**

أقول: النداء هو صورة التوسّل والتعلّق بالمُنادى. أي بعد أن عرف مقامه الذي شرحه في البيت السابق، وعرف نفسه وكونه محتاجاً إلى تكميل ذاته وتحصيل جمال النفس والعقل، فالنتيجة المتوقعة هي أن يناديه.

وقال {بعدما مال النجوم وقد صاح الدجاج ببشرى الصبح مرّات} يدلّ به على وقت النداء. ويشير هذا إلى الحقيقة التي ناداها. لماذا؟ لأن ميل النجوم وصياح الدجاج ببشرى الصبح، يصير إلى وقت الفجر، وما ذكره في البيت التالي من "الليل يجلوه الصباح"، كل هذا يشير إلى وقت الفجر واقتراب الإشراق، وهذا الوقت يشير إلى الحقيقة المتعالية للنبي. كيف؟ لأن الأوقات ثلاثة، ليل وفجر ونهار. فالليل حيث لا شمس عيناً ولا أثراً، والنهار حيث الشمس بعينها وأثرها، بينما الفجر هو البرزخ الجامع لليل والنهار، أي حيث يوجد أثر الشمس دون عينها، فالعين في الغيب والأثر في الشهادة، كذلك الأمر في الحقيقة المحمدية، إذ عينها غيبية من حيث كونها متعالية، وأثرها مشهود من حيث كونها متجلّية، فلا يعرف أحد حقيقة النبي إلا الله تعالى، فعينه غيب وأثره شهادة، كما قال تعالى "انظر إلى آثار رحمت الله كيف يحيي الأرض بعد موتها" ورحمت الله هي النبي كما قال "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين". فالليل يشير إلى المادّيات، والنهار يشير إلى الروحانيات، أي الأرض والسماء، أو الأرواح والأجسام، أو الملائكة والدواب، لكن الحقيقة المحمدية فوق "العالمين" إذ هي "رحمة للعالمين" فلا تكون جزءاً جوهرياً من

العالمين، وإلّا لم تصحّ أن تكون مغايرة للعالمين وتكون رحمة لها. بالتالي، قول الشاعر {ناديته بعدما مال النجوم} يشير إلى أنّه يناديه من حيث حقيقته المتعالية الغيبية، ولذلك سنرى بعد ذلك أنّه ناداه باسم "أحمد"، وهو الاسم الغيبي العلوي للنبي.

{بعدما مال النجوم} أي أفلت الأضواء الجزئية للملائكة والأرواح والسماوات، {صاح الدجاج} تشير إلى سبب اليأس من المادّيات والأرضيات إذ هذه تنفعل لما يحدث في السموات، كما أن الدجاج يصيح بعدما يبدأ انفجار الفجر، فالأرضيات منفعلة للسماويات، فإن كانت النجوم تأفل وتميل فلا ينبغي التعلّق بها، فكيف نتعلّق بما هو نفسه متعلّق بتلك الآفلات والزائلات. إذن {ناديته بعدما مال النجوم} فيها تعليل لسبب النداء أيضاً. "كل سبب و نسب منقطع يوم القيامة إلا سببي ونسبي" إذ القيامة تشير إلى يوم الحق أي ظهور الحقائق الثابتة التي لا تتغيّر، فكل سبب سماوي وكل نسب أرضي منقطع إلا سبب ونسب النبي صلى الله عليه وسلم، فهو السبب الأوثق ونسبه أي أهل البيت وهم الأنوار المنبثقة منه هم النسب الأصدق.

...-...

**٨-{فقلت والليل يجلوه الصباح كما . يجلو التبسّم عن غرّ الثنّيات}**

أقول: {فقلت} إظهار للنداء "ناديته"، فالنداء هو الأصل والغاية، والقول مظهر وكاشف له. النداء عبادة الباطن، والقول عبادة الظاهر.

{والليل يجلوه الصباح} يشير إلى حدوث إشراق النور المحمدي في قلبه بعدما حصل منه النداء المشار إليه في البيت السابق، ولذلك سيصبّه هذا الجلاء بقوله {كما يجلو التبسّم عن غرّ الثنّيات} التبسّم يشير إلى انفتاح الفم وظهور الأسنان البيضاء، أي بداية حصول الكلام ونزوله من المتكلّم إلى السامع، وتفسير ذلك أن الشاعر ليس في حالة كئيبة وسوداوية في توسّله بالنبي، بل هو في حالة فرح وتبسّم، وهو يشهد تبدّل حاله من ليل الظلمات والجهالات إلا صباح إشراق المصباح الإلهي الذي هو قلب النبي، ويشهد تبسّم الوجود له وتغيّر حياته وحاله إلى الأجمل والأكمل. وقوله {والليل يجلوه الصباح} يشير إلى عالم الآفاق، وقوله {يجلو التبسّم عن غرّ الثنيات} يشير إلى عالم الأنفس، لأن الإنسان هو الذي يتبسّم، فيشير إلى الأنفس، والليل والصباح يدلان على تغيّر الطبيعة والزمان، فإذن في هذا البيت جمع الشاعر بين المثل الآفاقي والمثل الأنفسي، وكان قوله صادراً من البرزخ الجامع بين الأكوان والإنسان، بين العالَم وءآدم، بين الخارج والداخل، بين الطبيعة والنفس، من هذه النقطة المركزية وقلب الوجود قال الشاعر {فقلت...

...-...

**٩-{يا أحمد المرتجى في كل نائبة . قم سيّدي نعصِ جبّار السموات}**

أقول:

{أحمد} هو الاسم الذي ذكره المسيح قبل بروز النبي في العالم الطبيعي السفلي، "ومبشّراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد"، فسمّاه المسيح أحمداً قبل ظهوره، ومن هنا قلنا أنّه يشير إلى الاسم الغيبي للنبي. ولذلك أيضاً قال بعض العرفاء رابطاً بين هذا الاسم وبين أحدية الله تعالى ما معناه إذا أزلت الميم رأيت أن أحمد هو أحد. فكما أن أحدية الله عبارة هي غيبه المطلق، فكذلك أحمد عبارة عن غيب النور النبوي.

{المرتجى في كل نائبة} لأنّ الله جعله كذلك فقال "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين". وهذه الرحمة هي الرحمة العامّة، وليست الرحمة الخاصّة بزمان ومكان وقوم بأعيانهم وأجناسهم. لأنّه قال "للعالمين" ولم يخصص، كما قال تعالى "الحمد لله رب العالمين". فكل ما الله ربّه، النبي رحمته.

{قم سيدي نعصِ جبّار السموات} مثل هذا البيت يجعل أهل الغفلة يشكلون على القصيدة وأن الشاعر قصد بها الكفر والمجون. حاشا لله. لو كان الشاعر ملحداً كما يزعمون، لما اعترف بوجود جبّار للسموات أصلاً. ولما ذكره في هذا الموضع الذي يُراد به المجون والعربدة والتفسّخ. كلّا. ليس مقصود الشاعر هنا بأكبر ولا أعجب من قول النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه "أعوذ بك منك". ففي مقام المعرفة التوحيدية الكاملة، ليس في الوجود إلا الله وأسمائه الحسنى والوسائل التي وضعها لإظهار صفات الأسماء وجواهرها في العالَم. فكل خير في العالَم مظهر لأسماء الجمال، وكل شرّ في العالَم مظهر لأسماء الجلال. بالتالي، الاستعاذة تكون بالله من الله، لأن كل ما ستسعيذ به لا يكون إلا الله، وكل ما ستستعيذ منه لا يكون إلا الله وبالله وقد خلقه الله "قل أعوذ بربّ الفلق. من شرّ ما خلق". فالاستعاذة هنا هي "برب الفلق" أي بالله، والمستعاذ منه هو "ما خلق" أي ما خلقه ربّ الفلق، بالتالي هو الله إذ لا يخلق الله إلا من كونه خلّاقاً وخالقاً، وهذه أسماء ذاتية، ولا يخلق الله إلا من علمه "ألا يعلم من خلق" وعلمه عين ذاته ليس غيره، وعلمه ليس غير معلوماته، بالتالي كل مخلوق هو الله تعالى في نفس الأمر والتحليل والتأويل النهائي. ولذلك قال النبي "أعوذ بك منك". إلا لا يوجد إلا هو. "هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن". ومن نفس هذه المعرفة قال الشاعر بحق "قم سيدي" أي يا أحمد الذي جعله الله المرتجى في كل نائبة تحلّ بالعالمين، لأنّه الرحمة للعالمين، "قم سيدي" والنبي هو سيدّ الخلق وسيد ولد آدم، والسيد هو كما قال النبي في تعريفه "سيد القوم خادمهم" والخادم هو الذي يلبّي احتياجات القوم، ويقوم على أمورهم وراحتهم، كذلك حقيقة النبي هو سيد العالمين لأنّه خادم العالمين من حيث كونه رحمة لهم وفيّاضا للنور والتزكية والتعليم وكل بركة وخير عليهم. فالخادم أعلى مقاماً من المخدوم، إذ لولا فقر المخدوم لما احتاج إلى الخادم، ولولا احتياج المخدوم وعجزه وضعفه لما احتاج إلى الخادم. "سيد القوم خادمهم" ومن هنا سيادة النبي على العالمين، لأنّه خادمهم ووسيلة تكميلهم. {قم سيدي، نعصِ جبّار السموات} نعصِ جبّار السموات، وليس رحمن السموات. فالجبّار من أسماء الجلال في هذا المقام، وهو الذي يسلب الكمال من المخلوق ويعيده إلى عدمه الأصلي ويجذبه للأسفل، لكن الرحمن الرحيم النافع وغيره من أسماء الجمال هي التي تفيض الكمال على المخلوق وترفعه إلى كماله العيني الذاتي وتجذبه للأعلى. والنبي هو وسيلة الرحمة، بالتالي التوسّل به يضمن للمخلوق الارتفاع للأعلى، وحصول تمام نورانيته، كما قال الله "يوم لا يخزي الله النبي والذين ءآمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا". فالنبي والذين ءآمنوا معه أي كل الأولين والآخرين من الذين ءآمنوا، إذ ليس في هذا المقام إلا النبي والذين ءامنوا منه، ومن هنا قال النبي أن لواء الحمد والسيادة في الآخرة له هو. فعصيان جبّار السموات يكون بطاعة رحيم السموات. إذ جبّار السموات هو الذي يبعث الخلق على العصيان والأخذ بأسباب الطغيان حتى يهلكوا ويصيروا من أهل النار، ورحيم السموات هو الذي يبعث الخلق على الطاعة والأخذ بأسباب الإيمان حتى يفوزوا ويصيروا من أهل الجنّة. "أعوذ بك منك". فليس في قول الشاعر {قم سيدي نعصِ جبّار السموات} إلا تعبيراً عن حقيقة الأمر وكمال الإيمان والعرفان بالله ورسوله والأكوان.

...-...

المقطع الثالث ويدور حول قطب "القرءآن كتاب الله"

**١٠-{وَ هاكها قهوة صهباءَ صافيةً . منسوبة لقرى هيتٍ وعاناتِ}**

أقول: فصل بالواو مرّة أخرى، إشارة إلى مقطع جديد، وصدَّر المقطع بكلمة قهوة، إشارة إلى المحور الجديد. فكما أن الحبيب هو موضوع الأوّل والداهري السيد هو موضوع الثاني فالقهوة هي موضوع الثالث.

بدأ بوصف القهوة. {وهاكها قهوة}، فالكلام عن العلاقة بين النبي وأهل بيته والقرءآن. والله تعالى هو الذي يصف هذه القهوة وهذا المقطع على لسان الشاعر. فالشاعر يتكلّم هنا بالنيابة عن الحبيب، ومرجع ذلك على التحقيق إلى أن الشاعر لمّا توسّل بالنبي بسبب نائبة الفراق والجهل وغرقه في مستنقع ظلمة الفرق، أغاثه السيد فأخرجه إلى مرتبة الخلافة والنورانية، فصار يتكلّم الله على لسانه، وهو ما أشار إليه النبي في حديث قرب النوافل. ولذلك صحّ كلام الشاعر عن الله هنا. فالله هو الذي يقول للنبي {وهاكها قهوة صهباء صافية}. لأن الله أنزل عليه القرءان بعد أن خلقه، فذكر في المقطع الثاني حقيقته وخلقه، وذكر في هذا المقطع تنزّل القرءآن عليه وتفاعله معه.

أوّل أوصاف القرءآن متضمن في كلمة {وهاكها}. فحرف الواو يشير إلى الجمع والربط. وكذلك القرءآن هو ربط العبد بالرب بواسطة كلمته. ومنه قال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الغدير "كتاب الله حبل ممدود بين السماء والأرض، طرفه بيد الله وطرفه بأيديكم". وهذه الرابطة حقيقية خارجية، أي هذا وصف لواقع موضوعي وقوّة فعلية. وليس مجرّد اعتقاد ذهني لا أثر له في الخارج. ومن هنا القوّة الإلهية التي لا تزال مع المسلمين ما داموا يستمسكون بكتاب الله. هذا بالنسبة للواو. وبالنسبة لكلمة {هاكها} فإنّها تشير إلى المُرسل والرسالة والرسول، فالمُرسل هو الذي يقول {هاكها} والرسالة هي المتضمنة في هاء {هاكها}، والرسول هو المتلقّي لهذه الكلمة. وهذه العلاقة الثلاثية تشير إلى انتاج حقيقية خارجية هي جعل النبي رسولاً لله تعالى بفضل كتابه. وهي قوّة وإذن إلهي خاصّ لإحداث آثار معيّنة في العالَم، كما قال تعالى "كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربّهم إلى صراط العزيز الحميد".

الوصف الثاني للقرءآن هو أنّه {قهوة}. وقهوة من أقهى عن الطعام واقتهى، أي "ارتدت عنه شهوته من غير مرض" و صار أكله قليلاً وإن كان قادراً على الأكل ويشتهيه فيزهد فيه ويتركه. والقرءآن قهوة بهذا المعنى من جهتين، الأولى من حيث أنه سبب لذلك المعنى، أي من عرف القرءآن وحصلت فيه لذّة قراءة وتأمل القرءان وفتوحاته، فإنّه بالرغم من قدرته على الدنيا واشتهاء بدنه لها، فإنّه يزهد فيها ولا يمدّ عينه إليها. وهذا المعنى في قوله تعالى "لقد ءاتيناك سبعاً من المثاني والقرءآن العظيم. لا تمدنّ عينيك إلى ما متّعنا به أزواجاً منهم" وفي أخرى "زهرة الحيوة الدنيا لنفتهم فيه ورزق ربّك خير وأبقى".لاحظ تقديم ذكر القرءان على النهي عن مدّ العين إلى الدنيا. لأن القرءان هو سبب القدرة على عدم مدّ العين إلى زهرة الحيوة الدنيا الفانية. فاشتغال أهل القرءآن بالقرءآن وتلذذهم به يحول بينهم وبين تعظيم أي شئ في الدنيا فوق القرءآن والتفرغ له وتعليمه.

معنى آخر للقهوة هو "عيش قاه أي رفيه". والقرءان قهوة بهذا المعنى من حيث أن عيش صاحبه الباطني رفيه دائماً، كما قال النبي في الدعاء "أن تجعل القرءآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همّي". فباطن صاحب القرءآن دائماً في حالة الربيع، ودائماً في سعادة النور. فلا خريف فيه ولا ظلمات. وكثرة الأفكار والحكم والحقائق التي تنفتح له تجعل حياته العقلية حياة مرفهة. والقرءآن أيضاً سبب للعيش الرفيه في الآخرة، أي دخول الجنّة، فإن القرءآن هو سبب دخول الجنّة ووسيلة تحديد درجة صاحبها فيها، كما جاء في الحديث "من جعله خلفه ساقه إلى النار" و "من جعله أمامه قاده إلى الجنّة" وقال أيضاً "يقال لقارئ القرءآن اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا فإن منزلتك عند آخر آية تقرأوها". ثم من بعد ذلك، حتى عيش صاحب القرءآن في الدنيا يكون عيشاً طيباً بالقدر الذي كتبه الله وأذن له به. ومن ذلك قول النبي عن البيت الذي يُقرأ فيه القرءان بأنّه "يتّسع على أهله"، وهذه سعة معنوية حقيقية تتعلّق بالجانب الباطني من الدنيا، ذقناها وشهدناها ولله الحمد وحده.

ثم ذكر أهل اللغة للقهوة معنى هو "الخمر" و "اللبن المحض". وعلى الوجهين، المعنى يصدق على القرءآن. بل القرءآن فوق ذلك هو ماء وهو عسل. أي أنهار الجنّة الأربعة تتمثّل في القرءان. فهو خمر من حيثيات كثيرة، منها كونه يستر الذهن الضعيف ويفتح آفاق الروح والعقل الأعلى العارف بالحق والناطق بالصدق. ومنها الفرح والطرب الذي يكون عليه صاحب القرءآن، كما قال الله "قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا". وأمّا اللبن، فيشير إلى العلم، كما فسّره النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث المعروف، والقرءآن هو العلم المحض والخالص من كدر الهوى "وما ينطق عن الهوى"، وشوب الباطل "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه".

الوصف الثالث يرجع إلى القهوة وهو {صهباء}. الأصهب هو "اللون الأصفر الضارب إلى شئ من الحمرة والبياض". واللون الأصفر هو لون السرور، كما قال تعالى "صفراء تسرّ الناظرين"، واللون الأحمر يشير إلى الدم الذي هو مجلى روح الحياة في البدن، واللون الأبيض لون الطهارة وثياب المؤمنين والملائكة. فبهذا المعنى، يجتمع في الأصهب ثلاثة ألوان، تدلّ على السرور والحياة والطهارة. وكذلك في القرءان يجتمع السرور، كما قال تعالى "لقّاهم نضرة وسروراً"، ومن حيث أنّه مزيل للهم والغم وجالب للقاء الله في هذه الحياة ومعرفة حقائق الوجود وهو سرور الروح بالعلم والإيمان. وكذلك القرءآن سبب الحياة، من حيث أنّه الماء التي يحيي الله بها القلوب بعد موتها كما قال "أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها"، فضلاً عن حياة الآخرة وحيوانها. ثم القرءان هو في نفسه طاهر ولا يمسّه إلا المطهرون. واللون الأصفر أيضاً يشير إلى الشمس، والقرءآن شمس عالم الأرواح. من معاني الصهباء أيضاً "المعصورة من عنب أبيض" فيشير إلى استخلاص شئ من شئ، كذلك هذا القرءآن هو مستخلص من المثل العليا الكلّية كما قال الله أنه ضرب في هذا القرءآن للناس "من كل مثل". واستخلصه من حقيقته العلوية العلية الحكيمة. فهو خلاصة الكتب الإلهية كلّها.

الوصف الرابع يرجع إلى القهوة وهو {صافية}. والصفاء يشير إلى عدم وجود أي شوب أو كدر فيه. وكما سبق أن أشرنا، فالقرءآن صافي بهذا المعنى، من حيث أن حقيقته نورانية محضة، وروحانية صرفة. "كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا".

الوصف الخامس هو {منسوبة لقرى هيت وعاناتِ}. هيت وعانات في الظاهر قرى من قرى بغداد مشهورة بصنع الخمر. ففي الشطر الأوّل وصف القهوة ذاتها، وفي الشطر الآخر وصف القهوة من حيث مصدرها. لأن قيمة الشئ تُعرَف من جهة نفسه ومن جهة مصدره. وأحياناً يُغني معرفة المصدر عن معرفة نفس الشئ، من حيث أن المصدر معروف مثلاً بانتاج أحسن الأشياء. بعبارة أخرى، الشطر الأوّل هو معرفة "ما قيل"، والشطر الآخر معرفة "مَن قال". وكلاهما مطلوب لكمال المعرفة. والاقتصار على جهة دون الأخرى من الاختزال وقصور الإدراك. تناسب الذات مع المُدرَكات، وهي حقيقة، يكشف عن أهمّية معرفة الذات التي تصدر منها العبارات. فالذات الشريفة لا تصدر عنها عادة إلا العبارات الشريفة. ومن هنا لما طعن الله في دعوى تنزّل القرءان من مصدر هو الشياطين، قال "هل أُنبئكم على من تنزّل الشياطين. تنزّل على كل أفّاك أثيم". فوصف ذات المتلقّي، ليدلّ على ذات المُلقي. ولذلك تجد الناس، حتى أعتاهم في "الموضوعية"، تجده يرى قيمة أكبر للشئ الذي يصدر من شخص يعتبره هو صاحب قيمة أكبر من حيث معرفته بعقله أو بأخلاقه أو بسابق تجربته وخبرته معه. ومن هنا أيضاً تجد الناس، شرقاً وغرباً، يشتغلون بالتأريخ لسير حياة من يعظمونهم بسبب إنجازاتهم العلمية والعملية. فلو كانت "الموضوعية" الصرفة كافية، لما احتاجوا إلى إعطاء أدنى اعتبار وأقلّ التفاتة إلى شخصية العالِم والعامل. وليس الأمر كذلك، وكلّنا نعرف ذلك. ومرجع ذلك إلى حقيقة المناسبة بين العامل وعمله، سواء كان عملاً باطنياً أو ظاهرياً. لكن إذا كانت الموضوعية الصرفة باطلة، فالذاتية الصرفية أغرق في البطلان منها. ولذلك تجد الشاعر جمع بين وصف القهوة ذاتها وبين وصف مصدرها. والترتيب الذي ذكره هو الأولى، أي باصطلاح سيدنا علي، علينا أن نعرف ما قيل أوّلاً، ثم مَن قال بعد ذلك.

{منسوبة} لاحظ ذكر معنى النسبة والمتعلّق بالمناسبة. وهو ما أشرنا إليه. {منسوبة لقرى هيت وعانات}. هيت وعانات من الأماكن المشهورة بقرب نهر الفرات، وهي أراضي زراعية مشهورة بالخصوبة. أي فالشاعر يذكرها من حيث كونها مواضيع جميلة ومتنزهات حسنة، ومن حيث كونها أراضي خصبة وزراعية جيّدة. أي الجمال والخصب. كذلك الأمر في نسبة القرءآن إلى العالَم الأعلى، إذ القرءآن في حقيقته من الجنّة، ومن هنا قيل أن عدد درجات الجنّة بعدد آيات القرءآن، وهذا يرجع إلى حديث منازل الجنّة والقراء الذي ذكره النبي صلى الله عليه وسلم. فالقرءآن منسوب إلى الجنّة الظاهرة والجنّة الباطنة، فظاهر القرءآن من جنان الظاهر، وباطن القرءآن من جنان الباطن. وكلاهما، أي الجنّة الظاهرة والجنّة الباطنة، مظاهر لأسماء الله الحسنى. ولذلك قال الشاعر {لقرى} بالجمع، ولم يقل: لقريتي. فالقرى هي الأسماء الحسنى، و هيت وعانات هي جنان الظاهر والباطن. ومن هنا تجد انتشار أسماء الله الحسنى في القرءآن، وتعليق الأمور والمعاني عليها. فمن عرف الله والجنان، عرف القرءآن. ومن عرف القرءآن، عرف الله والجنان.

...-...

## ١١-{ألزّه بحميّاها وأزجره . باللين طوراً وبالتشديد تاراتِ}

أقول: حمياها تعني تأثير الخمر في شاربها. واللزّ ضد الزجر، فاللز هو الإلزام بالشئ والإقبال عليه، والزجر هو النهي عن الشئ والإعراض عنه. لأن الإنسان في الدنيا لا يستطيع أن يخلص للتأمل في القرءان والاستغراق في الذكر بالتفرّغ التام ظاهراً وباطناً لغير الذكر والتوجّه الباطني المحض، وذلك لأشغال الظاهر والدنيا والتشغال بالآخرين والأعداء والمصائب، نشأ عن ذلك إشكال، وهو إشكال شائع، سيذوقه بدرجة أو بأخرى كل من انفتح له باب التأمل والدراسة المقدّسة. والإشكال هو: لأنّي أريد اللذة بأكبر قدر ممكن لأطول فترة ممكنة بغير انقطا ع، فإنّي أريد التفرّغ المحض للقرءان. أي شرب القهوة

والسمر مع الأصحاب. وهي ما ضرب أبو نواس له أمثال كثيرة في أشعاره عن مجالس شرب الخمر مع الفتية الكرام. لكن لأنّ صاحب القرءآن له رسالة عملية وعالمية، وله رسالة لها جوانب اجتماعية وسياسية، وهذه لا تخلو من كدر وصحبة الأشرار والجهلاء والسفلة، بل حتى والاضطرار أحياناً إلى ما هو مكروه للنفس الكريمة أي القتال "كُتب عليكم القتال وهو كره لكم"، فالنتيجة أنّنا لن نستطيع التفرّغ المطلق للقرءآن من حيث تأمله ودراسته والغرق في بحار أنواره، هذا حتّى إن افترضنا امتلاك المريد للثروة الكافية لعدم الاحتياج إلى طلب المعاش بالكسب ومعالجة ما ينشأ عن هذا الكسب من متاعب وصحبة سفلة البشر وحثالة الخلق.

حلّ هذا الإشكال اتّخذ أكثر من شكل. فبعضهم حلّه بالتمييز بين طبقة العلماء وطبقة العامّة، تمييزاً حدّياً صارماً، وبحيث تكون العامّة توفّر-بواسطة الضرائب والخدمة-الحاجات المعيشية للعلماء. وبعضهم حلّه بجعل العلم شيئاً من أمر الدنيا والمعيشة لا غير، فلا تمييز أصلاً بين العلم الأعلى والعيش الأدنى، بل هما شئ واحد، ولا تمييز بين الموضوعي والذاتي، وبين النفسي والطبيعي، وبين الحياة الباطنية والمعيشة المادّية، وإنّما هو شئ واحد وهو الواقع المادّي الخارجي. وبعضهم حلّه بالسعي في تحصيل ثروة لنفسه تكفيه في ما بقي من عمره، أو الانقطاع في أماكن معيّنة من الطبيعة بحيث يكفيه القليل من العيش الذي يستفيده من ما تنتجه الطبيعة والماشية. كما ترى، الحلول عادة ما تكون متطرّفة، أي تميل إلى الأخذ بطرف دون الآخر، سواء كان ذلك باختزال طرف في طرف، أو عدم اعتبار وجود طرف، أو بالانغماس في طرف حتى يحصل منه على قدر يكفيه للاستغراق في الطرف الآخر.

الحلول السابقة ليست هي الحلّ الأكمل والأسلم والذي يمكن تعميمه على الناس بحيث يكون طريقة عامّة تسير عليها البشرية ويُدعى إليها سائر أفراد الإنسانية. الحلّ الأسلم هو {ألزّه بحميّاها وأزجره/ باللين طوراً وبالتشديد تاراتِ}. والمقصود هو الجمع بين اللز والزجر، أي الإقبال على الشرب والإعراض عنه، فيُقبل عليه إلى درجة لا تجعله يستغرق فيه استغراقاً يقطعه عن ما سواه، ويبتعد عنه ابتعاداً لا يمنعه من الشرب والتلذذ فيه. وهذا ما رضيه الله لأنبيائه وأوليائه، حيث قال مثلاً "وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا جعلنا لهم أزواجاً وذرية} وقال {وجعلنا النهار معاشا} و {قم الليل إلا قليلاً}، وقال {فامشوا في مناكبها} مع قوله {يريدون وجه الله}. فقسَّم اليوم إلى فترة طلب معاش وفترة طلب معاد، وقسَّم الاهتمام إلى اهتمام بالنفس واهتمام بالزوج والذرية والعشيرة والأصحاب والأتباع والأعداء. ومع ذلك جعل الخيط الجامع بين كل هذه التقسيمات والاختلافات هو خيط {على صلاتهم دائمون} أي في كل ما هم فيه هم في حالة حضور بالله ومراقبة لله وصلة بالله.

وصف الشاعر طريقة الزجر فقال {باللين طوراً وبالتشديد تارات} ما الفرق بين اللين والتشديد في هذا المقام، ولماذا جعل اللين مفرداً "طوراً" والتشديد كثيراً "تارات"؟ الجواب: اللين هو ما ورد من أمر في كتاب الله، وهو واحد لأن كتاب الله واحد. التشديد ما يرد عليك من الخارج من حوادث ومصائب ومتاعب تجبرك على الاهتمام بها وتشدّك نحوها. فكلام الله لأنّه من الرحمن الرحيم، ونابع من عين الرحمة والعناية اللطيفة بالنبي والولي، فهو ليّن. لكن الحوادث الخارجية والمصائب الطبيعية لأنّها خارجية وتفرض نفسها بالقهر والألم فإنّها تكون شديدة على النفس، وهي كثيرة بطبيعتها ومختلفة كمّياً وكيفياً عن بعضها البعض ولذلك كثّرها الشاعر فقال {بالتشديد تاراتِ}.

ألزم الله نبيّه بحميّاها أي بالآثار المعنوية اللذيذة للقرءآن، بقوله "اتل ما أوحي إليك من كتاب ربّك". واللذة بحد ذاتها جاذبة للنفس. وزجره عن الاستغراق الحصري فيها بما يرد عليه من حوادث ومصائب

من الخارج. فجمع في ذات نبيّه بين الالتفات للباطن والالتفات للظاهر، فتمّ له أمره، كما قال "أسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة"، ولأنّه اهتم بالظاهر والباطن وسعى في تطهيرهما قال له "ذروا ظاهر الإثم وباطنه". وبذلك يكمل الإنسان الذي ما هو ظاهر دون باطن، ولا باطن دون ظاهر. وكل حصر للإنسان في جانب من جوانب الوجود، هو جعل بالإنسان وطعن فيه واختزال آثم لحقيقته الوجودية الشاملة وعينه المحيطة.

كيف تعرف أنك لم تبالغ في طرف دون طرف، أي أنّك لم تبتعد عن القرءان بقدر يضرّك؟ هذا سؤال عظيم وخطير. إذ كما أن الإعراض عن الدنيا من أجل القرءآن خطر، كذلك الجمع بين الاشتغال بالمعيشة وبالقرءآن يحتمل الخطر، أي يحتمل أن يصير الاهتمام بالقرءآن ثانوياً، ويتم التركيز على أمر المعيشة والظاهر والمادّة حتى يموت القلب أو تضعف الحاسّة والذوق والاتجاه نحو المتعالي جلّ وعلا والحقائق العالية والأخروية، كما هو حاصل وبنحو شائع جدّاً في الكثير من المهتمين بالأمر الديني والدعوة إلى الإسلام والفقه والجماهير. ما هو المعيار الذي نقيس به مدى نجاحنا في الجمع بين {ألزّه بحمياها وأزجره}. الجواب في البيت التالي.

...-...

**١٢-{حتى تغنّى وما تمَّ الثلاث له . حلو الشمائل محمود السجيّاتِ}**

أقول: هذا هو الجواب. {حتى تغنّى}. هذا أوّل وأهمّ معيار. هل بقي التغنّى، وكل ما يدل عليه الغناء من حضور الفرح واللذة في النفس، والسعادة والفرح بالعالَم، والشعور بالرضا عن الوجود، واستشعار المحبّة والجمال، والأنس والبسط. هل بقي هذا التغنّى في حياتنا أم لا. كل من يلتفت إلى الدنيا التفاتاً شديداً، من أهمّ ما يخسره هو الغناء. سواء كان الغناء صادراً منه أو التلذذ بالغناء الصادر من غيره، والأهمّ هو الغناء الصادر منه، ولو كان يتغنّى لنفسه ومع نفسه، ومن هنا قال النبي صلى الله عليه وسلم قولاً حاسماً "من لم يتغنّ بالقرءآن فليس منّا". كما أن من حمل علينا السلاح فليس منّا، كذلك من لم يتغنّ بالقرءآن فليس منّا. هذه معايير نبوية حاسمة في معرفة مَن مِنّا ومَن ليس منّا. وفقدان القدرة والرغبة على الغناء، والتلذذ بذلك والانبساط بسببه، هو علامة الخروج عن جماعة المحبّين المحمدية وعُشّاق الحضرة الإلهية.

المعيار الثاني للانغماس في وحل الدنيا هو فقدان ما عبّر عنه الشاعر بقوله {حلو الشمائل محمود السجيّاتِ}. ولا يخفى أن "الشمائل" في تراثنا مقرونة بشمائل النبي، "الشمائل المحمدية" كما هو عنوان كتاب الترمذي المحدّث المشهور. وكذلك لا يخفى أن اسم "محمود" هو اسم من أسماء النبي. الشمائل والسجايا تُقال عادة على سبيل الترادف عن الأخلاق. لكن لا ترادف في الحقائق، خصوصاً في التعبيرات الحكيمة والدقيقة. ولذلك نرى أن الشمائل والسجايا تجمع بين الأخلاق الظاهرة والباطنة، بين المتحركة والساكنة، بين الغيرية والذاتية. فالشمائل تعبّر عن ما يشمل الشئ، والسجية تعبر عن العفوية والتلقائية وما يدوم وما له سكون، والشمول فيه معنى الإحاطة الظاهرية. وفي الشمائل أيضاً معنى الفعل، لكن في السجية معنى العفوية أي الفعل اللاشعوري الذي صار طبعاً ساكناً في عمق النفس حتى أن صاحبه لا يستطيع التخلّي عنه ولا يشعر به حين يفعله ويُظهر مقتضاه، بينما الشمائل هي شئ يستطيع الناس تقليد بعضهم بعضاً فيه، ومن هنا تُروى شمائل النبي حتى يقلّدها الناس ويستنّوا بها. إذن، {حلو الشمائل محمود السجيات} تدلّ على حسن الأخلاق الظاهرة والباطنة، الإرادية والعفوية. وبناء علي ذلك، نستطيع فهم سبب إيراد هذا الشطر في هذا البيت، لأن من أبرز علامات الاستغراق

في الدنيا والابتعاد عن نور القرءان وجمال الروحانية هو سوء الأخلاق، فالحلو يصير مرّاً، والمحمود يصير مذموماً.

فإذا وجدت نفسك، تتغنّى وتتخلّق بالأخلاق الحسنة، فأنت على صراط مستقيم. وإن وجدت غير ذلك، فاعلم أنك تغلو أو تقصّر في القرب أو البعد عن القرءآن والاشتغال العلمي والوجداني به.

قال الشاعر {حتّى تغنّى وما تمّ الثلاث له}. ما معنى {ما تمّ الثلاث له}؟ ظاهره أنّه ما تمّ شرب ثلاث كؤوس من القهوة. الحقيقة هي التالي: لا يستطيع أحد أن يتمّ شرب ثلاث وهو في الدنيا أصلاً. فالله قد قال أن من دعاء النبي والذين ءآمنوا معه في الآخرة هو "ربنا أتمم لنا نورنا"، ولو كان نورهم قدّ تمّ في الدنيا، النبي فمن دونه، لما احتاجوا إلى قول "ربّنا أتمم لنا نورنا" إذ السؤال عن الحاصل عبث. لا يستطيع إنسان في شروط الدنيا وظروفها وقيودها وطبيعتها أن يتمّ الثلاث. ما هي الثلاث؟ هي الأنوار الأرضية، والأنوار السماوية، والأنوار العرشية. فحتّى إن شرب كل ما في الأرض، أي العلم الطبيعي والأمثال، وحتى إن شرب كل ما في السماء، أي العلم العقلي والتأويل، فلا تستطيع الروح استنفاذ ما في الحضرة الثالثة العرشية لأنّها حضرة لانهائية، لأن كدر الدنيا يعكّر صفو الروح بقدر لا يجعلها تتم نورها. ولذلك يشرب من الحضرة الثالثة، لكن لا يتمّها أبداً. ولذلك قال {وما تمّ الثلاث له} أي شرب من الثالثة لكن لم يتمّها. القرءآن فيه ظاهر وباطن وسرّ. الظاهر أحكامه، الباطن علومه، والسرّ روح حقيقته. قد تحيط بالظاهر والباطن، أمّا السرّ في لا تحيط بها بل هي تحيط بك، "ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء". سياج المشيئة يحول بينك وبين الإحاطة التامّة. ومع ذلك، هذا القصور ليس قصوراً مؤلماً، بل هو قصور فيه تشوّف إلى اللانهاية، فهو بحد ذاته لذّة، كمثل شخص يدخل مكتبة فيه ألف ألف كتاب، وهو يعلم أنّه لو قضى كل ساعات عمره في هذه المكتبة-مع استحالة ذلك-لن يستطيع الفراغ من هذه الكتب التي يريد قراءتها، إلا أنّ هذا القصور لا يجعله يتألم بل يجعله يشعر بسعادة أن أسباب لذّته وفرحته العقلية لن تنتهي مهما طال عمره في الدنيا، وهذا الشعور باللانهاية هو بحدّ ذاته لذّة. ولذلك قال {حتى تغنّى وما تمّ الثلاث له} فعدم التمام لم يمنعه من الغناء، ولو كان مؤلما لمنعه منه، ولو كان مكدّراً لما أنتج {حلو الشمائل محمود السجيات} بل لجلب المرارة والمذمّة والكدورة للعقل، وليس كذلك. بعض النقص من عين الكمال. "ويجعل لك جنّات ويجعل لك قصوراً".

...-...

**١٣-{يا ليت حظّي من مالي ومن ولدي . أنّي أجالس لبنى بالعشيّات}**

أقول: وهذا هو المعيار الأكبر والفاصل الأعظم في قيمة سلوك السالك وطلب الطالب وإدراك الفقيه وفقه العلماء. من استطاع أن يتغنّى من كل قلبه بحقيقة هذا البيت، فهو العالِم وهو الوارث الأحمدي والنسيب المحمدي. بيان ذلك كما يلي إن شاء الله.

الحظّ يشير إلى القسمة الذاتية غير المجعولة للأشياء. ولذلك ليس له تحديد حظّه، بل يقول {يا ليت حظّي} وكأنّه شئ لا علاقة له بإيجاده. وهذا هو الواقع. لأن الذاتيات غير مجعولة، أي كل عين ثابتة أزلاً هي على ما هي عليه بحسب حقيقتها في علم الله، ولا يمكن أن تتغيّر. هذه حقيقة الحظّ. وفي أعلى نقطة من الوعي والعرفان، يُدرك الإنسان حقيقته العينية هذه، فيعلم الأمور على ما هي عليه بأعلى معاني العلم في الإمكان.

المال والولد من الأضداد من جهة التعلّق بصاحب المال والولد. وذلك لأن المال هو المنفصل الموصول، والولد هو المتّصل المفصول. فالمال هو شئ خارجك، تنسبه إليك، مثل قطعة أرض أو نقد أو ماشية أو سيارة أو قل ما شئت من مظاهر المال. فالمال الأصل فيه أنه منفصل عنك، لكنّه موصول بك برابطة الملكية العرضية، وهي عرضية لأنّها غير مرتبطة ذاتياً بك، ولذلك يمكن غصبها وسرقتها وعدم الاعتراف بملكيتك لها من قبل الناس والمجتمع والدولة فتفقد هذه الملكية أيا كان حقّك فيها. هذا بالنسبة للمال. أمّا الولد فالأصل فيه أنّه أنت، أي هو جزء منك لكن هذا الجزء انفصل عنك، بالقذف والولادة، وصار كائناً منفصلاً عنك، وله استقلالية ذاتية عنك إلا بالقدر الذي يعتبره ذهنه ويعتقده من اتصاله بك، لكن لا توجد رابطة حقيقية تامّة بينك وبينه، بدليل أنّهم لو سلّموك ولداً غير ولدك الواقعي في المستشفى فلن تستطيع معرفة أنّه ليس ولدك كما ستعرف أن شخصاً ما يحاول قطع يدك ويسلبك إيّاها مثلاً. فصل ولدك منك ليس مثل فصل يدك منك. وعدم اعتراف ولدك بك ممكن، بينما عدم اعتراف أفكارك بك غير ممكن. ولدك هو أنت وليس أنت في آن واحد. فهو متّصل مفصول. هذا بالنسبة للولد. إذن، المال يعبّر عن صلتك بالآفاق والعالم الخارجي، والولد يعبّر عن صلتك بنفسك والعالم الداخلي. لكن في الحالتين، المال والولد، هما شئ مفصول وانفصل عنك، فالفصل موجود، وهذا هو العامل المشترك بينهما. إذن، باستثناء علاقتك مع ذاتك والذاتيات فيك، أي عقلك ونفسك وخيالك وشعورك وبدنك، باستثناء علاقتك الواعية بنفس وعيك، بالأنا العينية التي هي أنت والتي تجعلك تشعر بفرادتك وتفرّدك واستقلاليتك وانفصالك عن غيرك، باستثناء هذه الأنا الخاصّة، أي التي تشعر بأنّها خاصّة بك، هذه الأنا التي هي أنت، كل شئ ما سواها يدخل تحت المال أو تحت الولد، ما دام متعلّق بك. أي إمّا هو شئ مفصول اتّصل بك، أو موصول انفصل عنك، وعقلياً لا يوجد نوع ثالث. إذ لا يُعقَل مفصول انفصل عنك، لأن الانفصال يشير إلى وجود اتصال سابق. ولا يُعقَل موصول متّصل بك، لأن هذا تحصيل حاصل. فلا تغيّر جوهري في الحالتين. وكلامنا عن الجوهريات.

لُبنى تشير إلى أمرين. إلى اللبن وإلى اللبنة. اللبن تأويله العلم، كما أوّله النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث المعروف الذي شرب فيه اللبن وأعطى فضلته عمر وفسّره بالعلم. اللبنة تشير إلى اللبنة التي بها يُصنع البيت، مثل بيت النبوة الذي رأى النبي أنّه معمول من لبنة من ذهب ولبنة من فضّة ورأى النبي أنه اللبنة المفقودة وبها تمّ البناء، فاللبنة هي لبنة البيت، كالطوب والمكعبات التي تُبنى منها البيوت. وتأويل ذلك أن الوجود كلّه مثل بيت، وقال سيدنا علي عليه السلام في دعاء كميل المشهور "اللهم إني أسألك برحمتك التي وسعت كل شئ...وبأسمائك التي ملأت أركان كل شئ". لاحظ "أركان" كل شئ. فالأشياء مثل البيت، والذي ملأ أركان شئ ذلك، هو أسماء الله الحسنى. أي أسماء الله الحسنى-حسنى مثل لبنى-هي لبنات الوجود ومنها يتكوّن العالَم. "هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن". ففي الحقيقة، العالَم والوجود كلّه هو بيت مصنوع من لبنات الأسماء الحسنى. وعلى ذلك، يكون معنى لبنى في هذا التأويل هو الذكر والمشاهدة، أي ذكر الاسم الإلهي والمشاهدة الناتجة عن هذا الذكر حيث يشهد العارف الله تعالى في كل شئ "لله المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله إن الله واسع عليم". الحاصل: لبنى تشير إلى الذكر والعلم. قال النبي صلى الله عليه وسلم "الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالِم ومتعلّم" أي الذكر والعلم. ومن هنا قال الشاعر "أني أجالس لبنى"، كما قال الله "أنا جليس من ذكرني"، وورد ذكر مجالس العلم وهي التعبير المشهور في التراث الإسلامي وقد استعمله القرءان "تفسحوا في المجالس".

على ضوء ما سبق، يصير تأويل البيت هكذا:
{يا ليت حظّي} يا ليت أن الله قسم لي في الأزل، وسبقت لي منه الحسنى، كما قال "إن الذين سبقت لهم منّا الحسنى أولئك عنها مُبعدون" أي مبعدون عن جهنّم الدنيا والآخرة. وجهنّم الدنيا هي اللعنة التي ذكرها النبي في الحديث "الدنيا ملعونة ملعون ما فيها"، والبعد عنها يكون بتتمة الحديث "ذكر الله وما والاه وعالِم ومتعلم" أي بالذكر والعلم. فيا ليت حظّي أزلاً.
{من مالي ومن ولدي} من كل ما يتّصل بي، وله علاقة بي، سواء كان مالاً خارجياً أو والداً داخلياً، من كل ما أملكه وينتسب لي، يا ليت حظّي من كل شئ، إذ لا قيمة لهذه الأشياء إلا في ضوء هذا الشئ وهو {أنّي أجالس لبنى في العشيات} أي أكون من أهل مجالس الذكر ومجالس العلم. {في العشيات} إشارة إلى أمرين. إشارة إلى كون الليل في الأصل معمول للذكر والعلم، كما أن النهار معمول للمعاش وتدبير أمر الدنيا، حسب القسمة الأوّلية. "ومن الليل فتهجد به نافلة لك". بالرغم من تخلل ذكر الأمر الأكبر النهار أيضاً، في أطرافها على الأقلّ لأنّها معنى وغاية كل سعي آخر في الدنيا، "فإذا فرغت فانصب وإلى ربّك فارغب". فالمقصود من كل سعي في الدنيا، ومن كل مال وولد، هو مجلس الذكر ومجلس العلم، ولا شئ غير ذلك. والعشيات أيضاً تشير إلى فناء الشخصية، لأن في العشي ظلام يختفي فيه الخلق، وتأويل ذلك أن أعلى درجات الذكر غياب الذاكر في المذكور، وأعلى درجات العلم فناء الهوى في الحقيقة، فأعلى درجات الذكر والعلم تكون {في العشيات} إذ بها يحصل كمال الذات.

والحمد لله رب العالمين.

..........................................................................................

سورة التين تشتمل على ثلاث حقائق وتربطها برباط واحد. الحقيقة الأولى هي الله. الحقيقة الثانية هي العالَم. الحقيقة الثالثة هي الإنسان. والرباط الواحد الجامع هو الدين. وجوهر هذا الدين هو الله، أي الله من حيث ظهوره في العالَم وظهوره في الإنسان وإنزاله للدين. فالله هو أساس العالَم والإنسان والدين، والله هو المبدأ والمنتهى، ومعرفته بواسطة الدين هي المقصد الأعلى للعالَم والإنسان. ومن خلال النظر في العالَم، يعرف الإنسان نفسه، أي هذه السورة تتخذ هذا الطريق، من العالَم إلى الإنسان. ثم من خلال معرفة الإنسان نفسه، يُعرَف الدين. ومن خلال معرفة الدين، يُعرَف الله. وهذه السورة لا تتضمّن أي تكليف بعمل، فهي سورة علم، والإشارة الوحيدة للعمل فيها هي إشارة غير مباشرة والعمل فيها هو إعمال العقل، في قوله "فما يكذبك بعد بالدين. أليس الله بأحكم الحاكمين". فالسؤال عن التكذيب والسؤال عن الأحكمية يتضمّن بعثاً غير مباشر للإنسان ليجيب عن هذين السؤالين. فهي سورة علم، وتكليفها الوحيد هو التعلّم، وليس بتكليف مباشر على أية حال.

آيات العالَم هي {والتين والزيتون. وطور سينين. وهذا البلد الأمين} ثلاث آيات.

آيات الإنسان هي {لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم.. ثم رددناه أسفل سافلين. إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون.} ثلاث آيات.

آية الدين هي {فما يكذّبك بعد بالدين}. آية واحدة.

آية الله هي {أليس الله بأحكم الحاكمين}. آية واحدة.

إذن العالَم مُناظر للإنسان، فهو ثلاثة تناظر ثلاثة. لكن الدين واحد نزل من عند واحد.

ويوجد ربط بين الإنسان والدين من حيث أن "فما يكذبك" تشير إلى الإنسان. ويوجد ربط بين الدين والله من حيث أن "أليس الله" فرع للآية السابقة عن الدين. ويوجد ربط بين الله ودرجات العالَم والإنسان من حيث أنّه تجلّى باسم "أحكم الحاكمين" وهو اسم الوحدة في الكثرة، إذ "الحاكمين" تشير إلى وجود كثرة حاكمة وهي درجات العالَم والإنسان، كما أن "أحسن الخالقين" تشير إلى خالقين كثر، إذن هي تجلّي الله في العالَم والإنسان من حيث الكثرة. الحاصل: العالَم والإنسان والدين مظاهر الله، والله الحقيقة الوحيدة الجامعة للكل.

هذا مجمل القول في السورة. الآن إلى التفصيل إن شاء الله.

...-...

المقطع الأوّل: عن العالَم.

**١-{والتين والزيتون}**

التين ثمرة حلوة، الزيتون ثمرة مرّة. فمن حيث أنهما من الثمر، يُشيران إلى الطبيعة والأرض. ومن حيث الحلاوة والمرارة، يشيران إلى الأضداد الطبيعية، مثل الحرارة والبرودة، الجهات المتضادة، الذكر والأنثى، الليل والنهار، وكل الأزواج والأضداد في عالَم الخلق، كما قال الله "ومن كل شئ خلقنا

زوجين". إذن هذه الآية تشير إلى الدرجة الجسمانية، المادّية، الأرضية، الطبيعية، السفلية من العالَم. أي الأفق الأدنى.

لماذا عبّر بالتين والزيتون؟ لأنّه سيربط هذه الآية بالإنسان بعد ذلك، والإنسان من حيث جسمه يجد كمال جسمه بجنس التين والزيتون، أي الثمر إذ الإنسان كائن ثمري في الأصل وليس آكلاً للحيوان ولا لغير ذلك، بل أكمل ما يأكله هو الثمار كما هي في حالتها الطبيعية، ومن أحسن الثمار الحلوة التين، ومن أحسن الثمار المرّة الزيتون، فأشار بالأحسن على ما دون ذلك، وأشار بالجمع بين الحلاوة والمرارة على وجوب توازن جسم الإنسان، فلا يميل إلى أكل الحلو أكثر من المرّ، ولا المرّ أكثر من الحلو.

## ٢-{وطور سينين}

الطور هو الجبل، مثل قوله تعالى "وشجرة تخرج من طور سيناء، تنبت بالدهن وصبغ للآكلين". كما كلّم الله موسى عند الطور، "جانب الطور الأيمن". والطور يشير إلى الحد والقدر، تقول "خرج عن طوره" أي فقد سيطرته على نفسه وجاوز حدّه الواجب عليه الوقوف عنده. وكذلك الطور يشير إلى المرحلة، كما قال نوح "خلقكم أطواراً" أي طوراً من بعد طور، مثل طور المضغة ثم طور العلقة وهكذا. والطور هو الجبل الذي ينبت الشجر، "شجرة تخرج من طور سيناء" إذ الجبل منه ما يخرج الشجر ومنه ما لا يخرج، فالمقصود بالطور هو الجبل الذي يخرج الشجر، أي الذي يجمع بين ماء السماء وبذر الأرض، وعليه أثر الحياة. والجبل أيضاً يشير بنفس هيئته إلى هذا المعنى الجامع بين السماء والأرض، فهو من جهة راسخ في الأرض، ومن جهة واصل إلى السماء، والطور يضاعف هذا المعنى بكونه شجر ينبت الشجر. إذن الطور يشير إلى مرحلة ومستوى فوق المستوى الأرض البحت، بل يجمع بين الأرض والسماء، وهذا هو حدّه وقدره في العالَم.

ومن هنا نفهم، أن الطور يشير إلى العالم الأوسط، الخيال، النفس، النبوة، الأفق الأوسط. فهو العالَم الأوسط من حيث أنّه برزخي يجمع بين الأرض والسماء. وهو الخيال لأن الخيال يتضمّن صورة حسّية ومعنى عقلي، أو معنى عقلي نزل في صورة حسّية، ولذلك الأمثال من الخيال، لأنها تجمع بين العقل والحس، بين السماء والأرض. والنفس كذلك في المرتبة الثانية من العالَم، ولذلك ذكرها الله في الوسط حين تكلّم عن آدم فقال "إني خالق بشراً من طين. فإذا سويّته، ونفخت فيه من روحي، فقعوا له ساجدين". فالطين هو الأرض، والروح هي الأعلى، وفي الوسط ذكر الله التسوية، والتسوية هي تسوية النفس كما قال تعالى "ونفس وما سوّاها. فألهمها فجورها وتقواها". ولذلك النفس مُلهمة الفجور من حيث اتصالها بالطين، ومُلهمة التقوى من حيث اتصالها بالروح، أي ثنائيتها نابعة من برزخيتها. والطور يشير إلى النبوة، من حيث أن النبوة وسيلة إبلاغ العلم والحكم بين الرب والعبد، فالنبي يجمع بين صلته بالرب وصلته بالعبد، "من يطع الرسول فقد أطاع الله". ثم النبوة من جهة أخرى تشير إلى الأمثال، وهي الأمثال التي يضربها الله في كتابه، وهي خيالية بمعنى أن تأويلها عقلي ومظهرها طبيعي، "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون". وأخيراً، الطور هو الأفق الأوسط، لقوله تعالى "سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم"، فجمع الآفاق، ولم يقل الأفق، وقال مؤكداً ذلك في آية أخرى من سورة النجم عن رؤية النبي للملَك "وهو بالأفق الأعلى. ثم دنا فتدلّى" إذن هو يوجد "الأفق الأعلى"، ولا أعلى إلا بأدنى ووسط بينهما، ولا يُعقَل معنى الأعلى إلا بذلك فيما يتعلّق بالكونيات والعالَم. ولذلك لمّا قال "وهو بالأفق الأعلى" أشار إلى النزول مرّتين، "ثم دنا" هذه واحدة، "فتدلّى. فكان قاب قوسين أو

أدنى". هذه الثانية. فالدنو هو النزول من الأفق الأعلى إلى الأفق الأوسط، والتدلّي هو النزول من الأفق الأوسط إلى الأفق الأدنى. ونعرف من هنا أنّه تمثّل له في عالَم الحسّ والطبيعة، كما قال الله عن مريم "فتمثّل لها بشراً سوياً". والبشرية هي الجهة الأرضية الطينية، وعلى هذا الأساس رمى الكافر القرءان بأنّه "إن هذا إلا قول البشر" حين أراد نفي أي جهة علوية ومتعالية له، ولذلك أيضاً قال الله "إني خالق بشراً من طين" فحين ذكر أدنى ما فيه وهو الطين قبل تسوية النفس ونفخ الروح ذكره باسم "بشراً". والبشر من البشرة، أي تشير إلى البشرة التي هي جلد الجسم، فتدلّ على الظاهر.

وعليه، {وطور سينين} تدلّ على الأفق الأوسط من العالَم.

ما معنى {سينين}؟ وما الفرق بين {طور سيناء} و {طور سينين}؟ الجواب: كالفرق بين "نبيين" و "أنبياء". فهذا الطور يشير إلى النبوة، والقوّة الخيالية النفسية في الإنسان. ويوازيها من العالَم عالَم الخيال والسماء بمعنى الوسط بين العرش والأرض. أي عالَم الملائكة الذين هم في السموات، "وكم من مَلَك في السموات". كل درجة من العالَم تتصّل بالإنسان وهي في الإنسان والإنسان فيها بدرجة معيّنة من الإنسان. فالعالَم في الإنسان والإنسان في العالَم، بهذا المعنى. كما أن الإنسان في عالَم الطبيعة بطبيعته الجسمانية، وجسم الإنسان في الطبيعة، كذلك الإنسان في عالَم السموات بنفسه، والسموات في نفسه. وكذلك الأمر في الروح العرشية العليا. فليس الإنسان خارج العالَم، ولا العالَم خارج الإنسان. {طور سينين} أي درجة النبيين، والحقيقة التي منها يوجد "النبيين" و "العالِمين".

عالمون وعلماء، مثل نبيون وأنبياء. عالمون تشير إلى العلم المتّصل بالعالَمين مثل الحمد لله رب العالمين. ولذلك يذكرها حين يتعلّق الأمر بالعالَم مفرد عوالم وعالمين، كما قال "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون" لأن الأمر متعلّق بالأمثال، والأمثال صور من العالَم والخلق والأكوان، فذكر "العالمون". لكن حين يتعلّق الأمر بشئ من وراء العالَم، ويتعلّق بالله تعالى نفسه، فإنّه يقول علماء، مثل "إنّما يخشى الله من عباده العلماء". العالمون إذن تعلّق بالعلم بالعالَم، العلماء تعلّق العلم بما وراء العالَم لأن الله "غني عن العالمين". فمن تعلّق بالله من حيث هو غني عن العالمين، يصير من العلماء. ومن تعلّق بالله من حيث هو رب العالمين، يصير من العالِمين.

نبيون وأنبياء من النبوة. والنبوة نزول من أعلى إلى أسفل. أي سير المعلومة من الأعلى، ومن الله تعالى إلى العبد. لكن العلم حين يأتي في سياق مختلف عن النبوة، مثل عالمون وعلماء، يكون المقصود به هو الصعود من الأسفل إلى الأعلى، أي سير العقل من الصورة إلى المعنى، من الجزئية إلى الكلّية، من الفاني إلى الباقي. ولذلك قال "وتلك الأمثال نضربها للناس" هذه نبوة، الله ضرب الأمثال وأنزلها للناس، بواسطة النبوة، "وما يعقلها إلا العالمون" هذه علم، فالعالمون يعرجون بعقولهم من الأمثال إلى حقيقتها وتأويلها ومعناها المجرّد وفكرتها الخالصة.

وحيث أن النبيين أعلى درجة من العالِمين، وهذا أحد معنى "نبوة" وهي من نبأ أي ظهر وارتفع. وحيث أن الكلام في سورة التين هو عن الربط بين الإنسان والعالَم، قالت الآية {وطور سينين} ولم تقل "طور سيناء". فجاءت بصيغة "فاعلين" حتى تشير إلى النبوة من حيث تعلّقها بالعالَم والأمثال.

{سينين} تشير إلى سيناء وسناء، مثل "سنا برقه"، أي تشير إلى النور. {طور سينين} هو النور البرزخي الواصل بين الأفق الأعلى والأفق الأدنى، والنور المتمثّل في الصور الطبيعية.

الحاصل: الآية الأولى تشير إلى العالَم الطبيعي، والثانية تشير إلى العالم السماوي.

### ٣-{وهذا البلد الأمين}

لا يبقى إلا أن هذه الآية تشير إلى العالَم الأعلى الروحي. والآيات الثلاث على نفس تسلسل ذكر ظهور آدم في العالَم، أي خلق الطين ثم تسوية النفس ثم نفخ الروح. فاستخلص الإنسان من العوالم الثلاثة.

ومما يعزز كون {وهذا البلد الأمين} تدلّ على ذلك، بالإضافة إلى السياق، وجواب القَسَم في "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم"، هو أن الله استعمل كلمة الأمين في وصف الروح فقال "نزل به الروح الأمين" وقال عنه "مُطاع ثَمَّ أمين". ويعزز ذلك أيضاً أن الدين الذي سيتكلّم عنه في الآية السابعة هو الدين الذي نزل به الروح الأمين. ثم إن وجود لفظة {هذا} تدلّ على أن الله يتكلّم مع النبي عن شئ حاضر أمامه يصفه له، "وهذا البلد" فالكلام ليس عن شئ غائب بل حاضر أثناء إنزال هذا الكلام. وأمّا تفسير البلد الأمين بأنّه مكّة إبراهيم من حيث قوله "ربّ اجعل هذا بلداً ءامناً"، فهو تفسير بمصداق من مصاديق الآية في أحسن الأحوال، وليس هو المعنى الأوّلي المراد منها، والرابط بين هذا التفسير أي بمكّة وبين الروح والمستوى الأعلى الروحاني والعرشي هو من حيث الرمزية والتناسب، أي كما أن مكّة في الاعتبار الرمزي قبلة ومركز الأرض، كذلك العالَم الروحاني هو قبلة ومركز العالَم. فالحقيقة أن رمزية مكّة تابعة لحقيقة الروح. فالروح هي مركز العالَم، وقبلة الطالبين، لأن الروح هو خليفة الله الحق في العالَم كلّه، ومن الروح تنزل القوّة الإلهية على ملائكة الخلق والحياة والرزق والموت، ثم منهم على بقية العالَم. {وهذا البلد الأمين} أي العرش الروحي، لأنّه المكان الذي تحلّ عليه العطايا الربانية للعالَم. وأشار ب{هذا} إلى الفردية، لأن الروح فرد، ولذلك لا تجد في القرءان جمع "أرواح"، لأن الحقيقة أن الروح فرد، كما أن النور فرد فلا تجد في القرءآن جمع "أنوار".

إذن، {وهذا البلد الأمين} أي الروح. كما أن طور سينين تعني النفس، والتين والزيتون تعني الجسم.

...-...

المقطع الثاني: عن الإنسان.

### ٤-{لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم}

هذه تشير إلى الروح. بدليل أن "أحسن تقويم" تنطبق على الروح، وليس على الجسم، إذ الجسم قد يخلق الإنسان في أسوأ تقويم ويولد مشلولاً مريضاً وفيه سبعين عاهة وعاهة. وكذلك لا تنطبق على النفس، إذ النفس محايدة في أصل خلقتها كما قال "فألهمها فجورها وتقواها". فالنتيجة أن "أحسن تقويم" لا تنطبق إلا على الإنسان من حيث روحه. وقول الله "خلقنا الإنسان" فذكر الإنسان، يدلّ على أن حقيقة الإنسانية هي الروحانية، أي البشرية طينية لكن الإنسانية روحية. ثم إن قوله تعالى {في أحسن تقويم} مطلق، أي هو الأحسن مطلقاً، {أحسن تقويم} فلا يوجد تقويم أحسن من تقويم الإنسان. وكيف ينطبق هذا على جسم الإنسان، فبالإضافة لما سبق، كمالات جسم الإنسان ليست هي الأحسن. بعض الأنعام والسباع لها كمالات جسمانية أكمل من الإنسان، وبالتأكيد لا يكون الناس في أصل خلقتهم النفسية أكمل من الملائكة من حيث الحسن. {في أحسن تقويم} تدلّ على شئ لا يوجد أحسن منه، ولا ينطبق هذا إلا على الروح، لأن الروح هو الأحسن في العالَم، ولا يوجد ما هو أحسن من الروح، لأنّه أكمل ما صنعه الله تعالى، ولذلك نسبه إليه نسبة خاصّة فقال "ونفخت فيه من روحي". ويؤيد هذا المعنى الآية التالية..

**٥-{ثم رددناه أسفل سافلين}**

فهذه تدلّ على أن الخلق في أحسن تقويم سبق الردّ إلى أسفل سافلين. وإذ قد علمنا أن أسفل سافلين يشير إلى الطين، لأن "سافلين" تشير إلى العالَم الأرضي، فـ"أسفل سافلين" تشير إلى أدنى شئ في هذا العالَم الأرضي وهو الأرض نفسها أي التراب، فالنتيجة أن الردّ إلى أسفل سافلين يشير إلى نقيض "في أحسن تقويم". فالإنسان مخلوق من أعلى نقطة في العالَم وأدنى نقطة في العالَم. أي الإنسان هو الحقيقة الجامعة بين قُطبي العالَم. فمن جهة هو "في أحسن تقويم"، ومن جهة أخرى هو "أسفل سافلين". أحسن تقويم روحه، وأسفل سافلين بدنه. فالإنسان هو الأحسن والأسفل، وهذه الجدلية تفسّر كل الإشكالات التي ترد حول أعمال الإنسان وأخلاقه وشؤونه.

**٦-{إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات، فلهم أجر غير ممنون}**

وهذه عن النفس. فالنفس قد تكفر وتعمل الفاسدات، وهو فجورها. وقد تؤمن وتعمل الصالحات، وهو تقواها. ويتحدد مقام النفس في العالَم بحسب ذلك، وهي قابلة للعلو والدنو، إلى العلو على من الملائكة "فسجد الملائكة"، وإلى الدنو تحت الأنعام "إن هم إلا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً".

والإيمان تابع للروحانية، والعمل تابع للبشرية. أي ءامنت بحقيقة ما فوقها، وعملت الصالحات فيما دونها. فإن فعلت ذلك، {فلهم أجر غير ممنون}. الأجر مقابل العمل، وغير ممنون لأنّها إنّما عملت بما في نفسها فلم يمنّ عليها غيرها إذ هي قابلة للإيمان وعمل الصالحات وقابلة للكفر وعمل الطالحات، والمنّ لا يكون إلا على شئ لا يستحقّه الممنون عليه، وحيث أن النفس تستحق بنفس تسويتها النور والنار، فلا مَن عليها إن مالت إلى النور، ولا لوم إلا عليها إن مالت إلى النار.

...-...

المقطع الثالث: عن الدين.

**٧-{فما يكذّبك بعدُ بالدّين}**

الدين ليس يوم الدين. يوم الدين هو اسم من أسماء يوم القيامة. "إن الدين عند الله الإسلام". "إن الله اصطفى لكم الدين". "ويكون الدين لله". "لا إكراه في الدين". "وطعناً في الدين". "مخلصين له الدين". "إن استنصروكم في الدين". "ليظهره على الدين كلّه". "إخوانكم في الدين". "ليتفقهوا في الدين". وهكذا في عموم الآيات التي وردت بها كلمة "الدين" فالمقصود إمّا دين الإسلام والحق ودين الله، وإمّا الدين كجنس أي جنس الأديان عموماً التي يدين بها الناس.

لكن حين يقول "يوم الدين" فيكون المقصود يوم القيامة. والآيات كثيرة.

وتوجد آيتان قد يستشهد بها البعض على أن المقصود بالدين هو يوم الدين حتى إن ورد "الدين" مجرّداً عن كلمة "يوم". مثل ذلك قوله تعالى "إنما توعدون لصادق. وإن الدين لواقع". "كلّا بل تكذّبون بالدين". باستثناء هاتين الآيتين، لا تجد "الدين" إلا المقصود به الأديان التي يدين بها الناس، ولا تجد يوم القيامة إلا "يوم الدين".

بناء على ذلك، قد يحكم البعض بالقاعدة على الشواذ، فيرى أن "إن الدين لواقع" و "تكذبون بالدين" المقصود بها الدين الذي يدين به الناس، وليس يوم الدين. والمقصود بقوله تعالى "إن الدين لواقع" أي حقيقة الدين وفصله بين الحق والباطل وبين الخير والشرّ بحسب موازين الدين الذي جاء به الرسل والذي هو عند الله، هذا الدين سيقع، وإن لم يقع في هذه الدنيا التي قد يكون فيها الملك للفراعنة الظاهرين في الأرض، لكن سيأتي يوم ويقع فيه الدين ويتحقق على الأرض، يوم يرث الله الأرض ومَن

عليها. والمقصود بقوله تعالى "تكذّبون بالدين" أيسر بكثير، لأنّ الله فرّق بين التكذيب بالدين والتكذيب بيوم الدين، فقال عن قوم من المكذّبين في اعترافهم "كنّا نكذّب بيوم الدين"، ولم يقولوا: كنّا نكذّب بالدين.
المذهب الآخر أيضاً له وجهة، من حيث أن "الدين" أيضاً يتضمّن الآخرة في نفس مفهومه، من حيث أن حقيقته الكاملة تظهر في الآخرة. فالدين في نفس حقيقته أخروي، "عند الله"، وليس دنيوياً إلا عرضاً وبنحو طارئ، ولذلك يقال أن الدين يرتفع في آخر الزمان. طبيعة الدين لا تتلائم مع نشأة الدنيا، بل مع نشأة الآخرة. فمن هذه الجهة، ومع الاحتمال الوارد في الآيتين، قد ترى بعض المفسّرين يحملون الدين على أن المقصود به يوم الدين.
والمذهب الكامل هو الذي يفسّر الدين بمعنى الديانة، ويرى إن كانت الاية التي تحتوي على كلمة الدين لها مصداق أخروى يتّصل بيوم القيامة. وهو مذهبنا.

بناء على ذلك، نقرأ قوله تعالى {فما يكذّبك بعدُ بالدين}. فالمقصود بالدين هنا الديانة أوّلاً والقيامة ثانياً.
بالنسبة لمعنى الديانة. {فما} الفاء هنا تشير إلى أن ما سبق هذه الآية يؤدي إلى عدم التكذيب بالديانة. أي حقيقة الدين تنكشف لمن يعقل ما سبق من آيات. كيف؟ لأن الدين ليس في الحقيقة إلا ما تقدَّم من آيات، بنحو مفصّل. لأن الدين فيه وصف للآفاق، ووصف للأنفس، بنحو يُظهر الحق ويربط الإنسان بالحق. والدين مبني على رؤية الإنسان بجسمه ونفسه وروحه، وعلى أن كمال الجسم في توازن الحلو والمرّ بكل مراتب هذا التوازن، وعلى أن كمال النفس بالنبوّة أصالة أو وراثة، وكمال الروح بالعلم الأعلى. وتفاصيل الدين العملية تأتي إمّا كوسيلة مساعدة لتحقيق هذه الأغراض، أو كصورة تجسّد هذه الأغراض. فالدين ليس إلا سعي لكمال الإنسان بكل درجاته. فما الذي يجعل الإنسان يكذّب بشئ إنّما جاء من أجل كماله. التكذيب يكون إمّا لعدم معرفة حقيقة الشئ، وإمّا لعدم إرادة استعمال الشئ لكون لا يلائم الذات. كلاهما غير متحقق في الدين، عند من يعقل الآيات المتقدّمة. فالحقيقة تنكشف بالآيات المتقدّمة، والتوازن بين الإنسان والعالَم، ومعرفة مبدأ خلق الإنسان ودرجات وجوده وغايته ونهايته، هذه كلّها تشهد بالحقيقة. وأمّا عدم إرادة الاستعمال، فإنّما تنشأ من عدم اعتبار الشئ وسيلة للكمال، وحيث قد ثبت أن الدين وسيلة للكمال، فلا داعي للتكذيب به بهذا المعنى.
بالنسبة لمعنى القيامة، يشهد عليها قوله {لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم. ثم رددناه أسفل سافلين}. كيف؟ لأن الآية الأولى تتكلّم عن الخلق في الأعلى، وهو المبدأ. ثم الآية الثانية تتكلّم عن الردّ إلى الأسفل. وحيث أن الوجود دائري الحقيقة، أي المبدأ هو المنتهى، ومرجع ذلك إلى أن الله تعالى هو المبدأ، ولا يُعقَل أن ينتهي الشئ إلا إليه كما بدأ وصدر منه، فالنتيجة أن المنتهى لا يكون إلا إلى المبدأ. كما قال "كما بدأنا أوّل خلق نعيده". وقال "لقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أوّل مرّة". "إنّا لله وإنّا إليه راجعون". وما القيامة إلا هذه الإعادة إلى الأعلى بعد الردّ إلى الأسفل. فالنفس بدأت في الجنّة، وهبطت إلى الدنيا، بالتالي سترجع إلى الجنّة وتتمّ دائرة الوجود. والدين بمعنى الديانة، دين الحق والإسلام، هو الدين الذي يؤدي بالنفس إلى العروج إلى المبدأ والجنّة، أي يوجّهها باتجاه قطب النور والتقوى، بدلاً من قطب السفل والجهل والفجور والظلمات.
الدين وسيلة النفس للفوز يوم الدين.

...-...

المقطع الرابع: عن الله.

**٨-{أليس الله بأحكم الحاكمين}**

مقام الوحدة هو مقام نفي الصفة الكمالية عن ما دون الله تعالى. مثل "إن الحكم إلا لله" و "فلله العزّة جميعاً" و "هل من خالق غير الله" و "ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون".

مقام الإفاضة هو مقام إثبات الصفة الكمالية بدرجة ما لكل ما دون الله تعالى بالله سبحانه. مثل "أليس الله بأحكم الحاكمين" فأثبت وجود كثرة من الحاكمين. وَ "العزة لله ولرسوله وللمؤمنين" فأثبت العزة للرسول وللمؤمنين فأثبت وجود كثرة في العزيزين. وَ "تبارك الله أحسن الخالقين" فأثبت وجود كثرة من الخالقين. وَ "يعجب الزرّاع ليغيظ بهم الكفّار" فأثبت وجود كثرة في الزرّاع.

لم يشمّ علم التوحيد من لم يثبت صدق مقام الوحدة ومقام الإفاضة. مقام الوحدة مطلق من كل الجهات، مقام الإفاضة مقيّد بما لا يتناهى من الدرجات. فالله عزيز مطلقاً، والرسول والمؤمنين عزّتهم مقيّدة ونسبية وذات درجة محدودة مهما عظمت بالنسبة للعزّة المطلقة لله. وهكذا في كل صفة أخرى. فالله وجود صرف، وما سواه وجود بالله وعدم بالذات. الله نور، والخلق نور وظلمة ومهما عظم نورهم ففيهم ظلمة أي عدم ما بالنسبة لما فوقهم من النور الإلهي المطلق "وفوق كل ذي علم عليم".

الآية محلّ النّظر، آية تتحدّث من مقام الإفاضة. {أليس الله بأحكم الحاكمين}. وهذا مفهوم، لأنّه كما رأينا إلى الآن في مقاطع السورة، خصوصاً الأوّل والثاني، السورة تتحدّث عن العالمين. أي هي بصدد كشف كثرة العوالم، ودرجات خلق الإنسان، وتناسب العوالم مع الإنسان. فالكلام عن مقام الكثرة والتعدد. أي الكلام عن العالمين. ولذلك ناسب أن يقول {أحكم الحاكمين} تذكيراً بأن حقيق الله تعالى هي التي تُحكم أي تربط وتثبّت وتجمع كل حقائق العوالم والأوادم، وتحكم عليهم، وتحكم بهم، وتحكم فيهم، دنياً وآخرة. فهذه الكثرة العالمية والآدمية، هي في الحقيقة درجات {الحاكمين}، وهؤلاء مظاهر للواحد المتعالي سبحانه الذي هو {أحكم الحاكمين}، وحاكميتهم تجلّي حاكميته سبحانه من عين "إن الحكم إلا لله". فمن أجهل البشر، من يزعم أنّه يُثبت الحاكمية لله بنفيها عن الناس والخلق. بل هذا كفر في نفس الأمر. مَن أنكر كلمة {أحكم} في {أليس الله بأحكم} لا يقلّ في إلحاده عن مَن أنكر كلمة {الحاكمين} في كلمة {أليس الله بأحكم الحاكمين}. الكفر بمقام الوحدة إلحاد، الكفر بمقام الإفاضة إلحاد. الأوّل ألحد في الله، والآخر ألحد في أسماء الله وبالتبعية بحقيقة الله تعالى.

...-...

الخلاصة.

العالَم جسماني ونفساني وروحاني.

آدم جسماني ونفساني وروحاني.

آدم يوازي العالَم.

الدين جاء لكمال آدم.

يوم الدين تظهر للكل حقيقة الدين.

الله ظاهر في كل درجات العالَم ودرجات آدم.

والحمد لله رب العالمين.

..................................................................

يا كان الشغل وأيا كان الحال المخصوص الذي نقع فيه وندخل فيه فإننا في مقام التأمل والوعي بحقيقة هذا الأمر وأبعاده. فالتعلّم ليس محصوراً في القراءة والصلاة، بل في كل عمل من أعمال الحياة. فلا نخاف من أي عمل، ولا ننفر من أي شغل، ولا نرفض أي واقعة، ولا نهرب من أي حادثة. لأن غايتنا موجودة في كل عمل وشغل وواقعة وحادثة. حسناً، لكنّي الآن أسأل: وما الذي يجعلنا نميل إلى الحصر والتخصيص؟ يبدو أن السبب هو أن العيش في هذا العالَم يحتاج بالضرورة إلى حصر وتخصيص بدرجة أو بأخرى. أي لأننا لابد أن نختار عملاً نشتغل به من بين ممكنات كثيرة، فلابد أن نختار ونفضّل شيئاً على شئ، إذ نحن لسنا ورقة في مهبّ الريح، بل اشتغالنا وانفعالنا يكون بإرادتنا شعرنا أم لم نشعر، وراجع إلى تفضيلنا وأفكارنا وأولوياتنا وعينا أم لم نعِ ذلك. وهذا بديهي. فنحن لا نحتاج إلى المركز بحكم الضرورة الوجودية فقط، بل نحتاج إلى المركز لينظّم لنا تلك الاختيارات والمفاضلات. هذا عمل المركز. فالمركز مهما كان عامّاً، فهو أيضاً عامل تحديد وتخصيص، وهو أيضاً بنفس حقيقته ومعناه "المألوف" الذي نميل إلى ما يشبهه وننفر مما يضادّه، وسنفضّل الأقرب إلى من الأبعد منه. ولذلك مثلاً، اعتبرتُ القراءة أولى من شراء الحاجات من السوق. نعم، شراء الحاجات من السوق مهم، وفيه رمزية، وفيه فوائد، لكن القراءة أقرب إلى المركز من التسوّق. الخلوة أولى من الاجتماع، مهما كان الاجتماع مفيداً، لأنّه في الخلوة تصفية وصفاء لا يوجد في الاجتماع، والصفاء العقلي أدعى للتأمل من الكدر والصخب والتنازع الذي في الاجتماع. فإن كنت لم أرفض تلك الأشغال الأبعد منه، إلا أنني بحكم المركز سأفضّل الأشغال الأقرب إليه والتي تُجسّده بصورة أوضح وأفصح. إن كان عقلنا يعيش في العام، فإن جسمناً يعيش في الخاص. فبالضرورة نحتاج إلى التخصيص والتحديد بدرجة أو بأخرى. كيف سأنظّم يومي إن كنت سأقبل كل الأعمال بدرجة واحدة كما يقضي به مبدأ المركزية المحيطة؟ يستحيل أن أنظمه إلا باختيار شئ من بين أشياء ممكنة، وتفضيل شئ على أشياء مقبولة. للمركز درجات في ظهوره، بعضها أعلى من بعض. والأعلى أولى من الأدنى. فحتى لو رضينا بكل الدرجات، فرضانا بالأعلى سيكون أعلى. وعلى ذلك، في مركزية طلب العلم، سيكون أعلى مظاهر العلم (القراءة والكتابة، المحادثة والخلوة، الصلاة والأوراد) أولى وأحبّ إلينا من غيره من الأعمال، حتى لو كانت مقبولة ومرضية في حد ذاتها. وبحكم سلطان العادة، قد نجد أنفسنا ننفر من الأعمال الأدنى.

ما هي العادة؟ هي نافذة للطاقة. نافذة تأتينا منها الطاقة ونطلق منها الطاقة. فإذا صارت هذه الحركة انسيابية وخالية من العقبات بحكم كثرة استعمالها، جلبت لنا مزيداً من الراحة للنفس، والراحة مبدأ جوهري للنفس. كسر العادة يعني إغلاق هذه النافذة وفتح أخرى، فتضطر النفس إلى الخروج من راحتها، وتبدأ بمعالجة النافذة الجديدة، وتلاحظ العقبات والسدود وتعمل على إزالتها، وتبدأ بخلق صورة هذا الجديد في النفس والخلق شغل والشغل ضد الراحة. فحتى يصير ما في النفس مطابقاً لما في الخارج، يحتاج الأمر إلى وقت، وهذا الوقت وقت شغل وإرهاق وتغيير وولادة معنى جديد في النفس، والولادة مؤلمة أو مرهقة بطبيعتها. ثم الطاقة التي كانت تأتي وتنطلق من النفس من النافذة القديمة، ستبقى معلّقة لا تدخل النفس أو محبوسة لا تنطلق من النفس، مما يؤدي إلى التعب بسبب الثقل فتشعر النفس بالضيق والإرهاق. ثم إن العمل المعتاد سيكون مؤسساً على أفكاو وقيم تسنده وتبرر وجوده واستمراره. كسره يعني كسر تلك الأفكار والقيم. وكسر الأفكار شغل جبّار. والجدال قتال. فتنشب معركة في النفس وتنشطر قوى النفس إلى مُحارِب ومُحارَب، زي تنشب حرب نفسية توازي الحرب الأهلية. ولأن ما في النفس هو بالنفس، فتشعر النفس بأن المقتول فيها هو منها، أي تشعر بأنها هي المقتول وإن كانت ترى أنّها هي القاتل. وهذا الانشطار في الوعي مؤلم ومشتت للقوى، ومحدث لفوضى

في الباطن. بالإضافة لذلك، العادة معروفة العواقب، أي نحن نعرف عموماً أننا إذا فعلنا س سنحصل على ص، وحيث أننا نقبل ص فإذن س مقبولة. لكن حين نُحدث عملاً جديداً، نحن لا نعرف بعد ما الذي سينتج عنه، وحتى لو عرفنا ما سيحدث عنه في القريب العاجل فلا ندري ما الذي سينتج عنه في البعيد الآجل. يبدو أن سلطان العادة مخلوق من جملة هذه العناصر.

إذن، انتهينا إلى تبرير الانحصار في المألوف، وتبرير تخصيص اللذّة، مع أننا بررنا مركزية المعرفة. وهذا بحد ذاته من قوّة مركزية المعرفة، فإنّها بإذن الله تكشف حقيقة كل ما هو موجود وسبب وجوده منفعته التي تبرر وجوده. الموجود نافع، لأن الوجود خير. فيستحيل أن يوجد شئ بغير منفعة مطلقاً، هذه استحالة تشبه استحالة وجود عدد صحيح لا قيمة له.

فما العمل الآن؟ أساس رؤيتي لوجود خلل هو ما أجده في نفسي من كدر وغمّ المشاكل الناتجة عن الانحصار في المألوف وتخصيص اللذة بسبب المركزية العلمية. أي تخصيص العلم في صورة أو صور محددة من الوجود الخاص أدّى إلى مشاكل تقلق النفس وتزيلها عن راحتها وسعتها، فبدلاً من الراحة التعب وبدلاً من السعة الضيق. أريد نفساً راضية مطمئنة. والرضا لا يكون بالانحصار، والاطمئنان لا يكون بالتخصيص. لكن بما أن الانحصار ضروري، والتخصيص ضروري، ولو من باب الأولويات، فلدينا إشكال خطير. مربط الفرس هو مبدأ الأولويات. أي الأشبه بالمركز هو الأولى. لكن لماذا جعلنا "الأشبه" بالمركز هو صورة خارجية للعلم، بدلاً من النظر والتأمل العقلي للعلم؟ هنا أساس المصيبة. التأمل شغل ذاتي، ومنفصل في جوهره عن الأشياء الخارجية، فأنا أستطيع التأمل أينما كنت، في يدي كتاب أو لا، معي إنسان أو لا، كنت في خلوة أو لا. فالتأمل الناتج عن مركزية العلم لا يُنتج حصراً ولا تخصيصاً. إلا من جهة كون التأمل نفسه هو عملية معيّنة ترتبط بالتفكير، وهذا التفكير غير الاشتغال الوجداني والحسّي بالعالَم، بالتالي حين لا أفكّر أشعر بالانفصال عن العمل المركزي الذي هو التأمل، فأتألم لذلك. نعم، هنا المشكلة. أي لأني اعتبرت التفكير هو العمل المركزي، صار غير التفكير في أمور معيّنة ( وهذه مصيبة أخرى ) يؤدي إلى الألم والقلق. "أمور معيّنة" تعني أمور الحكمة والفلسفة والديانة والآداب والسياسة وما أشبه. أي أمور المعرفة الخاصّة والكلّية والثقافية العالية. لاحظ كيفية تعبيرنا عن هذه الأمور لترى أصل الإشكال. أي لأننا اعتبرنا التفكير في الأدب والفلسفة مثلاً أعلى من التفكير في الخبز والجماع أو شؤون المعاش وكسبه كالصنائع والحِرَف المختلفة، صرنا نعتبر عدم التفكير في "العالي" مصيبة، ونعتبر التفكير في "السافل" جريمة ونقيصة. إذن، جعل التأمل شيئاً غير الحياة نفسها بما فيها من أشغال، ثم جعل التأمل تفكيراً في مواضيع خاصّة، هذان الأمران أوصلاني إلى كره الأشغال وكره غير المواضيع الخاصّة. فحتى لو فعلتها، وحتى لو سكنت أثناء فعلها ولم أستشعر الكره مباشرة، لكن في أعماق نفسي شئ أحسّ به يكره هذه الأشغال الظاهرة والباطنة. بعبارة أخرى، حين أفكّر وأشتغل في أمر معاشي لا أعتبر نفسي أمارس "التفكير الشريف"، لكن حين أفكّر وأشتغل على مسألة حكمية أو كلمة أدبية أو آية قرءانية أو الحريات السياسية أو المناظرات العلمية، في هذه الحالة أعتبر نفسي أمارس "التفكير الأعلى" الذي يستحق التقدير وله القيمة ويُضفي قيمة على نفسي. التمييز بين المواضيع العالية والمواضيع السافلة، أدّى إلى جعل التفكير في العالية سعادة والتفكير في السافلة شقاء أو على أقلّ تقدير مكروهاً والأولى غيره. الأولويات تؤدي إلى كره الأدنى حين نقارنه بالأعلى، حتى لو كان كرهاً خفياً (وسيظهر على السطح ولو بعد حين، اطمئن إلى ذلك) وحتى لو كان نفوراً لطيفاً (وسيصبح عنيفاً ولو بعد حين، اطمئن إلى ذلك). تجميع صغار الحصى، بعد حين، يجعلها جبلاً. كثير من قطر الندى، بعد حين، يصير طوفاناً. وهذا ما يحدث معي. كره خفيف فوق كره خفيف،

نفور لطيف فوق نفور لطيف، فإذا بي أنفجر على نفسي ومن حولي. الأولويات سبب نشوء المشكلات. إن لم يكن كل عمل هو ظهور تامّ للمركز، فستنشأ المشكلات حتماً.

كيف يكون كل عمل ظهوراً تامّاً للمركز؟ هذا يقتضي أن لا يكون مركزك إلا شيئاً من عين ذاتك. وحيث أن جوهر النفس هو الراحة والسعة. فالعمل إن كان المقصود به الراحة حصراً، فلابد أن تجعله مظهراً تامّا للراحة. وإن كان المقصود به السعة حصراً، فلابد أن تجعله مظهراً تامّاً للسعة. وإن كان مزيجاً، فكذلك.

لا أدري تفصيل هذا المعيار، لكن حدث لي شغل الآن ولا أستطيع إكمال هذا التأمل ! فلاحقاً إن شاء الله. (بإذن الله لا أنفجر !)

تكملة: لم يأذن الله ! فقد انفجرت وتضايقت ليس بسبب المقاطعة تحديداً، بل بسبب تراكم الكدر في نفسي منذ فترة. وبعد كل بروز للكدر على السطح، يحدث تنفيس مؤقت، ثم يرجع الكدر بسبب بقاء جذره، وهلمّ جرّاً، حتى صار لي شئ يشبه ما يُعرَف بالدورة الشهرية للنساء، لكنّها دورة نارية في النفس كل بضعة أشهر وأحياناً كل شهر، وفي أسوأ الأوقات كل أسبوع، وتختلف حدّتها بحسب اختلاف الظروف ومدى تسبيبها للكدر أو بالأحرى كونها مناسبات لإظهار ذلك الدكر الكامن في نفسي جذره.

أسترجع في هذا الوقت أوّل عام أدخلني الله فيه الطريقة. كم كان عاملاً مجيداً. كل ما كنت أريده من الناس هو أن يتركوني وشأني، وكانوا يفعلون ذلك بحمد الله. كان شغلي الشاغل من قبل فتح عيني في الفجر إلى ما بعد إغلاقها في المساء، هو الذكر والصلاة والأوراد والقراءة والتأمل ومراقبة الأنفاس والخواطر ومشاهدة الرؤى والمكاشفات والحمد على الفتوحات والتيسيرات الربانية. كنت في نعيم عظيم، وكنت مسالماً لمن حولي بلا استثناء، لا أعرف مخالفاً ولا عدواً ولا مكروهاً بنحو مطلق وحدّي. صدّقني أيها القارئ (لا أعرف إن كان أحد سيقرأ هذا الكلام) أنني لا أبالغ في هذا الوصف، ومن يعرفني كان يعرف شئ من هذه الأحوال عنّي في حينها. كانت الغالبية العظمى من أوقاتي بين المسجد والبيت والمدرسة. بدأت بالخروج من هذا الحال حين حان وقت اشتغالي بالدراسة الجامعية لتحصيل صنعة أكسب بها عيشي.

لم أكن أعرف ماذا أريد أن أدرس ولا أعمل. لأني كنت لا أزال مشغولاً بالنظر في الأمور الإلهية والنبوية والعرفانية، تجريبياً وفكرياً، وكان هذا الاشتغال يحيط بهمّي ووقتي فلم أجد متّسعاً لسواه. لكن حيث أني تخرّجت الأوّل (مكرر) على الدفعة في القسم العلمي من المدرسة الثانوية، فقد كانت الأبواب مشرعة أمامي. فاستمعت لتوجيه أمّي التي تحبّ الطب (حتى لو كان بيطرة ! المهم طبيب) فدخلت طبّ الأسنان. لم أدرس شيئاً، إلا يوماً واحداً درست فيه شئ من علم المصطلحات المتعلقة بالطب بالانجليزية، وكرهته ولم أجد في نفسي قبولاً له بالمرّة. وكنت أجلس في مؤخرة الفصل وأقرأ كتاباً جئت به من البيت يتعلّق بأمر ديني أو فلسفي. كان الأساتذة لا يحبّون ذلك منّي، فلمّا نهوني عن ذلك، كنت أُحضر دفتراً وأكتب فيه أفكاري وتأملاتي، فيبدو لهم أنّي أدوّن ملاحظات الدروس المملة التي يلقونها، وهم في واد وأنا في واد بل فوق الجبل. ثم بعد فصل دراسي واحد فقط لم أحضر فيه الامتحانات أصلاً، حدث أن أخي الأكبر منّي بسنة قرر الخروج من دراسة الطب البشري. حدثت مصيبة في البيت. وقرر والدي أن يرسله ويرسلني إلى بريطانيا للدراسة. ولم أعرف إلى الآن ما الذي أريد دراسته أيضاً. لكنّي أردت الخروج من هذه البلاد إلى بلاد لعلّي أجد فيها نوافذ أخرى للمعرفة. وفي إحدى الأيام قبل أن يتقرر

نهائياً إن كنّا سنحصل على البعثة أم لا، كان أخي مضطرباً بسبب عدم وضوح الأمر، وكذلك والدتي ووالدي. فاستخرت بالقرءان فخرجت لي آية من قصّة موسى حين سافر لطلب العلم مع العبد العليم، فقلت لأخي "اطمئن، سوف نسافر". وحصل ذلك فعلاً. وللاختصار، فتح الله لي أبواب من العلم من المكتبات التي جعلني أمرّ بها بغير قصد منّي، وكذلك كان للخلوة والانفراد عن الأهل والمألوف فائدة كبيرة للتأمل والنظر والذكر، ومن أحسن ما حصل أننا ذهبنا إلى بلدة تقع في قرية على جبل، وكان بيتنا وسط غابة مليئة بالأشجار والأزهار على مدّ البصر. ثم بعد هذه البلدة التي مكثنا فيها بضعة أشهر، وقضيتها في القراءة والتأمل والصلاة غالباً، سافرنا إلى لندن نفسها للدراسة الجامعية وكانت تلك سنة تحضيرية ولغوية، ولم أدرس فعلاً لكن بطريقة ما كلّم والدي نائب مدير المدرسة ونجحنا، إلا في الانجليزية فإنّي حصّلت شهادة بدرجة جيّدة نفعتني بعد ذلك. وحيث أني لم أزل حينها مستغرقاً في أمور الطريقة، لم أقرر موضوع دراستي، فعملت بما اقترحه والدي وهو التمويل المالي (صنعته هو! أمّي اقترحت ما تحب، وأبي اقترح ما يحبّ). أيضاً لم يلق الموضوع القبول منّي بالمرّة، ولم أذهب حتى للجامعة التي لم أرد الذهاب إليها إلا بضع مرّات، وكنت أشتغل بالكتب التي اشتريتها من دار الساقي في لندن، وغيرها من المكتبات بدرجة ثانية، حتى صارت لي مكتبتين، واحدة في بيتي وواحدة في بيت صاحبي منذ الطفولة الذي كان يسكن بقرب دار الساقي وقد اتّفق ولله الحمد أن جاء إلى لندن للدراسة في الوقت الذي كنت فيها هناك (ثم رجع بعد رجوعي بقليل، كأنّه لم يأت إلا من أجل أن أكتشف المكتبة الرائعة بجانب بيته). بعد هذه الفترة المكثّفة من القراءة والتأمل، وهي أربعة أشهر تقريباً، شعرت الآن أني مستعدّ للعودة إلى بلدي لدراسة موضوع أحبّه أنا. فرجعت وقررت (هذه المرّة أنا وليس باقتراح أحد من البشر) دراسة القانون. وتخرّجت في المعدّل الطبيعي للتخرّج بحسب الزمن، ونلت درجة الشرف الثانية وتقدير ممتاز. وهذا شاهد على سهولة هذه الجامعات ولله الحمد. لأنّي كنت لا أدرس إلا قبل الامتحانات بأسبوعين، أقرأ الكتاب ثلاث مرّات (مرّة مطالعة سريعة، ومرّة تخطيط المهمّ، ومرّة كتابة ملخص ما خططته في ورق خارجي) ثم أراجع مرّة أو مرّتين ما خططته، فإذا بي أنال درجة الامتياز. وكنت خلال السنة الدراسة أبحث عن شاب سمين طويل وأجلس خلفه (صرت خبيراً) وأقرأ كتبي الخاصة، لأن المحاضرات كانت قمّة في السقوط، ولا تستحق المتابعة. وفي الجملة كانت أيام من حيث الاتصال بالمجتمع الدراسي والوظيفي، غير سارّة وتخلّصي منها كان أشبه بالتخلّص من السجن حسب تصوّري للخلاص من السجن.

ثم بدأت بطلب وظيفة أتكسّب بها. فلم تنفعني شهادتي مباشرة في تحصيل شئ، بالرغم من الامتياز وبالرغم من معرفتي بالانجليزية. فتوكّلت على الله وطلبت الواسطة، وفجاءتني. أوّل وظيفة كانت بتوسّط أحد أصحابي ممن كانت لي به صلة في أمر الطريقة. وتركتها بعد أوّل يوم، لسوء أدب صاحب الوظيفة وهو محامي معروف، وإن كان-بالنسبة لعيني اليوم-لم يسئ الأدب مباشرة معي لكن عدم إنصافه في التعامل برز لي بروزاً كاملاً من موقف واحد واستشففت نفسه الخبيثة، وصدقت فراستي فيه لأنّي لاحقاً عرفت من خبراء في المهنة أن هذا المحامي معروف بأسلوبه البغيض وسوء أدبه. ثم تتابع بحثي عن وظائف وكانت إحدى الفرص لدى مكتب محامي مكتبه بجانب بيتنا، وعرض عليّ عرضاً جيّداً لكن لأنّه يدخّن ومكتبه مخنوق بالدخان رفضت العمل لديه. الوظيفة الثالثة كانت بتوسّط أخي الأكبر منّي، حيث كان يعمل في شركة قطا ع خاصّ بحت وهي من أهمّ الشركات في العالَم، فخرجنا للعشاء مع مدير الشركة، ولم أكن حتّى أحاول أن أثير إعجابه بل كنت بارداً وغير حاضر الذهن في الجلسة كلّها بشكل عام، وشعري طويل يصل إلى منتصف ظهري، ومع ذلك قرر إعطائي وظيفة مدير الإدارة

القانونية للشركة كلّها في هذه البلاد. وموقع العمل كان قريباً من بيتنا، حتّى أنّي كنت أتغدّى في البيت وأرجع. كان مكتبي في دور المدراء، وكلّهم فوق الستّين إلا أنا ففي الخامسة والعشرين. تقريباً لا عمل في الشركة لأسباب كثيرة لا داعي لذكرها هنا، وكنت أقضي وقتي في القراءة، وأحياناً النوم. حدثت مشكلة بسبب تغيّر المدير، وقرر فصلي ظلماً، فرفعت عليه دعوى فعرضوا عليّ الصلح فرضيت، ثم بعد ذلك بأشهر تعرّض هذا المدير نفسه للفصل بأسوأ ظروف ممكنة والترحيل من البلاد (سبحان المنتقم). وحصلت فوراً بعدها على وظيفة في مؤسسة طيران بين القطاع العامّ والخاص لكن تميل إلى العام. بوظيفة باحث قانوني، والواقع هو محقق وشبه قاضي. للمعلومية: حين دخلت الجامعة كانت نيّتي أن أدرس لأصير قاضياً، لكن بعد بضع سنين من الدراسة عرفت بالمشاهدة وبالخبر أن هذا الاختيار سئ، ومن أحسن ما وفّقني الله إليه أن صرفني عن هذا الأمر، إذ كنت أن أكون قاضياً على نمط القضاة المسلمين لا على نمط القضاة الوهابيين، وقاضي قيمته في رجوعه إلى عدل القرءان لا إلى جهل القصمان. ومن زيارتي للمحاكم وتعاملي معها في بعض الأحيان، عرفت سبب صرف الله لي بالإضافة لما سبق، وهو أن هذه الأماكن لا أقول يسكن فيها الشيطان من شدّة خبثها وقبحها وسوء أنفاسها ورائحتها المعنوية، بل أحسب أن الشيطان نفسه يتورّع ويتنزّه عن العيش فيها. لكن لم يُبطل الله رغبتي بالكلّية، إذ كان في وظيفة الباحث القانوني شئ من القضاء، وقد كرهته في الجملة لمشاهدتي للقيود الموضوعة على أحكامنا ورأينا من جهة، ولمشاهدتي للآثار المؤلمة للعقوبة المبنية على الظنّ مهما كان قويّاً، فلم أستحسن أن أكون يداً في مثل هذا الأمر في مثل هذه الظروف. لكن بالجملة، كانت من أهمّ تجاربي الوظيفية، وفتحت عيني على أمور كثيرة في مجال الوظيفة في هذه البلاد وأحسب في كل البلاد. فرأيت الأحزاب السياسية داخل العمل، ورأيت المؤامرات لقلب نظام الحكم والاستيلاء على الرئاسة، أقصد رئاسة الشركة أو القسم أو الإدارة، ورأيت عملية نفي واغتيال أتباع النظام البائد (إذ كنت أنا منهم). فلم يجددوا لي عقدي بعد سنتين من العمل بسبب كوني محسوباً على المدير القديم الذي تمكّن حزب من الأحزاب المناوئة له على الاستيلاء على كرسيّه وطرد المحسوبين عليه، وبالمناسبة، هذه الوظيفة أيضاً حصلت عليها بالواسطة وبجدارة، وذلك عن طريق أحد أصحابي من السادة ومن روّاد مجلسي، وكان المدير أيضاً من السادة وهو أحسن من عرفته منذ خرجت إلى سوق العمل للمعاش. في هذه الوظيفة، لأنّي كنت أعمل واجباتي أوّل بأول، كنت أجد وقتاً كثيراً للقراءة والكتابة، وقد ألّفت في هاتين السنتين أكثر من أربعة وعشرين كتاباً، وقرأت أكثر مما أستطيع تذكّره. المهم، بعد نهاية العقد وعدم رضوخي للسلطة الجديدة، قرروا عدم تجديد عقدي. جلست فترة بلا وظيفة، فتفرغت بالكلية للدراسة والتأمل. لكني نويت الهجرة. وخرجت إلى كندا، لكن حدثت أمور اضطرني للرجوع. إلا أن مجرّد الخروج إلى تلك البلاد، جعلني أجد اطمئناناً لم أجد من قبله، وسكوناً في نفسي لم أشعر به من قبل. وعرفت أن القيود الموضوعة علينا في هذه البلاد لعله أكبر الجذور الكامنة في نفسي للكدر والألم. رجعت طاعة لأمّي ومن أجل إتمام بعض الأمور، وكنت قد تلقّيت إشارة غيبية من شيخ الصوفية هناك بالرجوع، فقررت الرجوع وأنا في مجلس الذكر قبل بدايته الذي كان يقيمه ذلك الصوفي المنتسب للطريقة الجراحية (والتي وفّقني الله لحضور مجلس ذكر كامل للطريقة الجراحية في اسطنبول قبل بضعة أشهر ولله الحمد وزرت المشايخ المؤسسين للطريقة ولله الحمد). فرجعت وحصلت على وظيفة في القطاع العام البحت، وهذه أكثر الوظائف التي أحببتها وأراحتني وفرّغتني تفريغاً عظيماً سواء وقت الدوام أم بعده للقراءة، إذ العمل قليل جدّاً وسهل جدّاً، ووقت الدوام قليل، والهدوء في الإدارة عظيم، وأدب الناس فيه أعظم، وكنت في إدارة خاصّة لا تتعامل مع الجمهور بشكل عام، وكنت أحد كتّاب أمير المنطقة (من

محاسن ذلك أني وُفّقت إلى مثل هذا العمل الذي كان يعمل مثله ابن عربي رحمه الله-مع فارق التشبيه طبعاً). إلا أنّي بعد أشهر وقعت في الزواج. والزواج احتاج إلى مال أكثر من المال الذي كنت أكسبه من الإمارة. نعم، نسيت، وظيفة الإمارة حصلت عليها أيضاً بواسطة عالية وبدون أدنى مشقّة أو امتحانات. المهم، أراد والد زوجتي أن أكون في وظيفة أحسن من هذه دخلاً ومستقبلاً، فتوسط لي في أكثر من شركة من أهمّ شركات البلد، فاستخرت، ودخلت في وظيفة في قطاع مختلط بين العام والخاص لكن يميل إلى الخاص، وهو البنك. وهي وظيفتي الحالية. الآن، هذه الوظيفة أحسن دخلاً من العام ومن المختلط المائل للعام، لكنّها أكثر شغلاً من كل وظيفة أخرى عرفتها. فقلَّ لذلك وقت فراغي مقارنة بما سبق. سواء من حيث ساعات العمل، أو من حيث الأشغال وقت العمل، أو من حيث استهلاك الطاقة في العمل بحيث لا يبقى الكثير لما بعد العمل. هكذا كانت التجربة في البدايات، ولا أزال في الشهر الخامس. إلا أنني بدأت أعتاد على العمل بنحو جيّد ولله الحمد، واستجاب الله لي فأوجد لي فراغات ومساحات جيّدة للقراءة بعد الفراغ من الأشغال. لكن نفسية وأسلوب مدراء القسم الذي أنا فيه مشوبة بكثير من-كيف أسمّيه؟-اليهودية (بالمعنى العنصري البغيض) التي تجد رائحتها في البنوك والذين يعملون للمال حصراً ولا يفهمون غير لغة الأرقام. حتى قال لي بعض الأصحاب، "أين تعمل" قلت "البنك" قال "آه، صرت يهودياً !". فضحكنا سوياً. فلا يكفي أن تتم العمل الموجود، بل لابد أن تتظاهر أنّك تعمل. هذا الأسلوب البغيض في التعامل لم يناسبني، وتخاصمت مع مدرائي الثلاثة بالترتيب حتى مدير القسم، بسبب ذلك وغيره. لكن منذ أكثر من شهر بقليل بدأت الأمور تتحسّن ولله الحمد. إلّا أن هذا التغيّر المفاجئ من أكثر الوظائف راحة إلى أكثر الوظائف مضادّة للراحة، أحدث هزّة في نفسي أدّت إلى خصومات حتى بيني وبين زوجي أحياناً.

مشكلة أخرى حدثت بعد الزواج، التقاطع بين الأهالي. فلا أهلي يكلّمون زوجي، ولا زوجتي تكلّم أهلي. ولا أهلي يكلّمون أهلها، ولا أهلها يكلّمون أهلي. ولا أنا أريد التكلّم مع أحد بسبب كل هذا التعقيد الغبي. لكن في نفس الوقت، كل أحد يتعامل وكأنه لا شئ يحدث بينهم. بل لو تقابلوا صدفة فأحسن تعامل، ولو تكلّموا مرّة فأحسن كلام. فيوجد شئ من الحرب الباردة إن شئت. وأبرز أسباب مقاطعة أهلي للكل على ما فهمته يمكن تلخيصه بـ "هؤلاء أخذوك منّا". وأمّا زوجي فتخشى من الاتصال بأهلي لعلّها تخطئ بحقّهم فتحسب أنّهم سيؤلبوني عليها ويحدثوا شقاقاً بيننا. وهكذا لكل طرف حجّة وعذر أقبح من الآخر. لكن لا تجعل هذا الكلام يصوّرهم أو يصوّرنا أمامك كأشرار، بل الكلّ ألطف من ذلك عموماً، لكن الواقع المادّي هو وجود مقاطعة، بغض النظر عن تحليل الأسباب ولوم الأشخاص. فهذا أيضاً تسبب في قلق جديد وتوتّر في حياتي.

مشكلة ثالثة حدثت بعد الزواج، خروجي من بيتي. فأبي أعطى كل واحد منّا حصّة في البيت الكبير الذي نسكنه. وهو بيت جميل ومريح لي جدّاً وفي موقع مهم في البلد. فخرجت من هذه السعة إلى بيت أضيق وأصغر، مع كونه جيّداً ومريحاً ولا يزال يتحسّن مع الوقت ولله الحمد. لكن هذا الخروج من غرفتي التي فيها كل ما أريده، وفيها خلوتي التي لا يشغلني فيها أحد، إلى بيت آخر أشاركه مع شخص آخر، أدّى إلى زوال أصالة الخلوة وترسيخها في حياتي. فحين كنت في بيتي، كانت الخلوة هي الأصل العام، فإذا دخلت غرفتي لا يدخل عليّ أحد إلا نادراً، ولا أسمع صوت أحد إلا نادراً بسبب كبر البيت والهدوء العام لسكّانه. أمّا الآن، فأسكن في عمارة، حولي غرباء، وأسمع قعقعة الكعب العالي لامرأة لا أدري ما الذي تفعله بالضبط فوق رأسي حتّى وأنا في مكتبي أكتب وأقرأ وأصلّي، وأحياناً أسمع صوت شخص صغير في السنّ يغنّي على آية موسيقية مزعجة وأشتهي أن يكون معي مدفع

حتى أقذفه من تحته وأهدم البيت فوق رأسه ليسكت. هذا مع أن العمارة من أفخم العمائر عموماً وفي منطقة ممتازة وقريبة من البحر. لكنّه ليس بيتي بل بيت تملكه زوجتي. إذ بالرواتب التي نأخذها لا نستطيع إلا أن نستأجر بيتاً في منطقة أسأل الله أن لا يبتلينا بالسكن فيها، والله يعين الناس. والبيت يحتاج إلى تحسين مستمر، وإن كنّا بعد سنة من سكنه قد بلغنا درجة جيّدة ونكاد نقترب من درجة لا نحتاج فيها إلى تحسينه بعد ذلك إلا مرّة كل فترة وفي أمور صغيرة. ولعل هذه الأمور ساهمت أيضاً في شعوري بشئ من التوتّر والاضطراب. وذلك لأنّي قد أتحمّل الضغط خارج البيت، أما داخل البيت فلا أتسامح مع الضغوط أيا كانت إذ لو رضيت بالضغط من الخارج والداخل فسأنفجر بالضرورة. وهذه الضغوط الجديدة في الوظيفة وفي البيت، مع المقاطعة المذكورة سابقاً، أحدثت صدمة لنفسي غير مسبوقة. ولعل هذا يفسّر سبب ضجري ورفضي للوضع الحالي، من حيث أن كل ذلك يكدّر صفو عقلي الذي هو رأس مالي بل مالي كلّه.

مشكلة رابعة حدثت بعد الزواج، بداية الشتاء البارد. وأقصد بذلك البرود في العاطفة والجماع. ولا يرجع ذلك لا إلى نفسي ولا إلى زوجتي، أعلم ذلك بالضرورة، لكن يرجع إلى نفس طبيعة الارتباط المسمّى بالزواج وبكل شروطه الاجتماعية والقانونية. الرابطة بيننا صارت صناعية وخارجية، بعد أن كانت إرادية ذاتية. ولذلك بدأ البرود يدبّ والقرف ينتشر. ولذلك صرت متيقّنا عن تجربة أن الزواج جريمة في حق الأزواج، قبل غيرهم ممن حولهم. هذا الزواج غير طبيعي ولا يلائم النفس الإنسانية. ويستحيل أن يكون قد صُنع من أجل النفوس الحرّة والسليمة، لكنّه صُنع من أجل أغراض ثانوية مثل نقل الملكية عبر سلسلة نسب موثوق بصحّتها، وما أشبه من أغراض خارجية، وأصحاب هذه الأغراض لم يكونوا يبالون بالبرود بينهم وبين أمّهات أولادهم، لأنّهم كانوا بلا استثناء تقريباً أو جزماً يملكون إمّا جواري وإمّا عاهرات وإمّا عشيقات يُبقون لهم تلك الحرارة واللذة قائمة. فتكون أمّ العيال لضمان توريث الأموال، والعشيقة للذّة والمتعة. إلّا أنه بالرغم من ذلك، لم يكن هذا البرود في حد ذاته مشكلة كبيرة لي من حيث أن ذلك لا يؤثر مباشرة في صفاء عقلي، بل لعله سبب إضافي طبيعي لإنفاق طاقتي في القراءة والكتابة والتفكّر والتدبّر. ولذلك كانت أعظم الأمور التي كتبتها، أو من أعظمها في عيني، قد كتبتها بعد الزواج. الاستقرار أخمد النار. وشئ من البرود نفعني في تأمل الوجود. هي تجربة جديدة لي لا أستطيع الحكم على كل آثارها بعد، لكن مبدئياً الآثار إمّا متوازنة بين الإيجاب والسلب، وإمّا مائلة إلى كفّة الإيجاب. ويحتاج الأمر إلى مزيد من الوقت لظهور آثاره الكاملة.

هذا بالنسبة لأهمّ المشاكل. لكن بعد الوظيفة الجديدة والزواج قد حدثت لي فوائد كثيرة.

الفائدة الأولى أنّي صرت أسكن في بيت لا يوجد فوقي فيه أحد. بمعنى أن بيتي صار يسير بشكل عام على ما أريده أن يسير عليه، وزوجتي توافقني على الغالبية العظمى من قراراتي. فصرت في خلوة من هذا الوجه أكبر. فضلاً عن ما في هذا من نوع من الاستقلال عن الأهل مناسب جدّاً لتأهيلي للوقوف على قدمي بدون الاستعانة بأحد غير منتسب لي.

الفائدة الثانية أنّي صرت أملك من المال ما يكفي لشراء الكتب من داخل البلاد وخارجها بسهولة ولله الحمد.

الفائدة الثالثة أنه بالوظيفة الحالية يبدو أن الباب انفتح للترقّي في عمل مهم ويمكن تحصيل شهادات تنفع عالمياً في حال قررت الهجرة. وهذا أمر شديد الأهمّية بالنسبة لي لأنّي لا أرضى أن أعيش عالة على أحد حتّى لا أفقد استقلال عقلي وكلمتي بذلك.

الفائدة الرابعة، قد زال خوفي من القطط وصرت سبباً في إيصال الرزق والراحة لاثنين من مخلوقات الله تعالى. وهذا عندي شئ عظيم جداً. فإذا كانت التي لم تطعم الهرّة حتى ماتت دخلت النار، فنرجو أن يكون إطعامنا للهرّة سبباً لدخول الجنّة.

الفائدة الخامسة، بعد أن كنت تابعاً أو مساوياً في بيت أهلي في المسؤولية لكل أحد، ترقّيت فصرت الآن مسؤولاً عن غيري، وصارت حتى الخادمة في بيتنا تعتمد علينا لتحصيل رزقها، وغيرها ممن أعينهم بعون الله على أمر معاشهم. وهذا أيضاً من أعظم الفضائل بالنسبة لي، إذ الأعظم من أن لا تكون عالة أن يعتمد عليك غيرك في الإعالة. هذا مع كون زوجتي تعمل مثلي وتشاركني في مسؤوليات البيت إلى حد كبير جداً لعله في بعض النواحي أكبر منّي.

الفائدة السادسة، أنّي جرّبت هذا الزواج الذي يبني البشر عموماً عليه حياتهم، وأقلّ ما في هذا من فائدة أنّي ذقته وصرت أعرف حقيقته بالمباشرة لا بالتفكير ولا بالأخبار الشائعة والأمثال السائرة. فأستطيع أن أميّز الآن بين أنواع العلاقات وخصائص كل واحدة منها بدقّة أكبر.

الفائدة السابعة، كون زوجتي حاصلة على الجواز الكندي، بحد ذاته بوّابة ممتازة في حال قررنا الهجرة إلى كندا أو غيرها. وينفع هذا الأمر الأولاد إن قررنا ووفق الله لذلك.

على أية حال، مزيد من التأمل في الأمر قد يكشف عن مشاكل أو فوائد أخرى حاصلة لي في هذه اللحظة، إلّا أني لا أقيس كل ما يحدث إلا بأربع مقاييس: مدى صفاء قلبي، وَ مدى تفرّغي، وَمدى حصولي على الكتب، وَ مدى حريّتي السياسية.

لطالما كنت أملك الكتب ولله الحمد ويأتيني ما أسأل الله أن يؤتيني إيّاه منها.

صفاء قلبي يعتمد على أمور متعددة، ترجع إلى التفرغ والكتب والحرية، لكن ترجع أيضاً إلى طبيعة نفوس وعلاقات الناس من حولي وعلاقتي معهم. وهذه تختلف وإلى الآن كما مرّ معنا فإن العلاقات ليس بذاك الحسن.

تفرّغي بلغ أدنى نقطة عرفتها في حياتي إلى الآن.

أمّا الحرية السياسية، فصفر على الشمال. لا نعرفها ولم نشمّها بعد. وهذا هو العامل المشترك بين كل مراحل حياتي. فحتّى في حال الصفاء الأعلى، وحتى في حال امتلاكي لأحسن مكتبة أريدها، وحتى في حال تفرّغي الواسع والعميق، فإنّي لم أجد طعم الهناء النفسي حقّاً وبعمق لأنّي لست حرّاً بل أنا في حالة "عبّدت بني إسرائيل". فنحن بنو إسرائيل هذا الزمان. ومهما سعيت إلى التصفية والمكتبة والتخلية، لا أجد عمق الرضا بسبب عدم وجود الحرية، وحتى لو وجدت عمق أعماق الرضا في التأمل والصلاة والفتوحات ولله الحمد، لكنّ بعد نزول الوعي إلى الأرض وأنظر حولي، فإنّي أستشعر فقدان حريّتي فيرجع فيّ الكدر والغمّ مهما كان قليلاً وخفياً وسريّاً في نفسي بسبب وجود عوامل الرضا والسعادة الأخرى، لكن شيئاً فشيئاً يكبر الصغير ويكثر القليل فتشتعل النار ثم تخمد، وهلمّ جرّاً. ولذلك أنا لا ألوم أحداً ولا شيئاً على هذا الأمر غير لوم أسباب الطغيان السياسي من جهة، والإشفاق من عجزي عن التحرر من جهة أخرى. أمّا سبب هذا العجز فله بحث آخر. الواقع هو أنّي إلى الآن لم تتفعل حريتي السياسية، ولا الكلامية من باب أولى. وهذا يجعلني أخلق بالضرورة شخصيتين، شخصية للخارج والمجتمع، وشخصية لنفسي وثقاتي، كأصحاب الكهف. وهذا الانشطار النفسي يؤدي إلى الكدر والألم. ولذلك، لما شممت رائحة الحرية ولو من بعيد في الشهر الذي جلست فيه في كندا، وإن لم تكن الحرية الحقيقية التي أنشدها، لكن شممت رائحتها من بعيد، وجدت أحسن نوم نمته في حياتي، ووجدت أرقى الكلمات التي كتبتها من حيث الهدوء والتبسّط والراحة، وقرأت بسعة وعمق، هذا بالرغم من

كل الغمّ الموجود في المجتمع الكندي عموماً. فكأنّ هذه التجربة كانت الغاية منها هي إعطاء لمحة من نور الحرية مقارنة بالوضع في هذه البلاد الغارقة في ظلمات العبودية.

الله المستعان. لنرى ماذا سيحصل وماذا سنفعل.

.............................................................

( بِكلّ بساطة )

"كلامك كثير ومعقّد. أعطنا الزبدة والخلاصة". هكذا قيل لي، وفي هذه المقالة سأبسّط أهمّ مبادئ حياتي إن شاء الله.

المبدأ الأوّل: إن شاء الله. فأنا لا أرى لنفسي أي وجود أو قدرة بدون الله. ولا أقول ذلك من باب التقوى والتواضع الإيماني، لكنّي أشعر به في عمق كياني وعين ذاتي. ولذلك آفاقي دائماً منفتحة، وكل شئ ممكن عندي قابل للتغيّر، لأنّي رهن المشيئة الإلهية.

المبدأ الثاني: الموت. أنا أعلم بأنّي سأموت، وأعي ذلك جيّداً، وأتذكّره كل فترة وخصوصاً في المواقف المهمّة اللذيذة أو المؤلمة. نهاية هذه الحياة حاضرة في وعيي، وأبني على هذا الوعي أمور كثيرة. من أهمّ ما أبنيه عليها هو رفض الانتحار. فمهما ظهرت لي الحياة بلا معنى أو غاية، خصوصاً في بعض المواقف المؤلمة أو الشعور بالعجز واليأس من تحسّن بعض الأمور، ففكرة الانتحار أي التخلّص من هذه الحياة، لا تأتيني لأنّي أعلم بأنّي سأموت قطعاً، فلا أستعجل الخروج من هذه الحياة.

المبدأ الثالث: القراءة. أنا أحيا لأقرأ. أقرأ نفسي، أقرأ العالَم، أقرأ الكتب، أقرأ أسماء الله ومشيئته وإرادته. القراءة هي مبرر الحياة عندي. وقد رجدت وراء كل واقعة معنى يستحقّ القراءة، بل معاني. فمهما كانت الحوادث، لا أراها إلا كتباً تستحقّ القراءة. فإذا كان الاختيار بيدي، أفضّل قراءة الكتب الحسنة واللذيذة، وأمّا إذا فُرِض عليّ الواقع فرضاً وقهراً، فأعتبر حظّي من اللذة والسعادة في هذا الواقع هو قراءة معناه وتأمل أصله وسببه وفكرته وتأويله. الحكمة دائماً لذيذة، ولذلك القراءة دائماً تنتج اللذة، مهما كان الواقع مُرّاً وقبيحاً.

المبدأ الرابع: الأذكار. أيا كان حالي، أحافظ على أورادي. أذكر الله وأدعوه، في كل موقف وفي كل يوم. وجوهر معاني الوجود عندي يتمثّل في الأذكار. وحتى لو فقدت كل شئ، أعتبر الأذكار هي الجوهر غير القابل للفقدان لأن المذكور دائم الحضور في قلبي، والوجود ليس إلا هو وأنا، والباقي صور يعرضها عليّ لأشاهده فيها وأرجع إليه منها وأصدر منه إليها.

المبدأ الخامس: المعاش. أطلب معيشتي بنفسي، وأعتمد على كسب يدي، ولا أتنازل أبداً عن استقلالي مهما كان في ذلك راحتي. فأنا أعلم، فكرياً وتجريبياً، مدى الذلّ والهوان الكامن في الاعتماد على الآخرين في تحصيل المعاش، أيّا كان هذا الآخر. واستقلال عقلي (الذي هو أساس القراءة)، واستقلال قلبي (الذي هو أساس الأذكار)، كلاهما له قاعدة، وهذه القاعدة هي الاستقلال المعيشي. معاش قليل مع استقلال أفضل من معاش كثير مع تحمّل قهر النساء والرجال. أطلب المعيشة في النهار، ولا أفكّر بها بعد الفراغ منها، وفي وقت الطلب لو وجدت وقتاً فارغاً أشغله بالقراءة والأذكار والكتابة.

المبدأ السادس: الكتابة. إذا كانت حياتي بالقراءة، وقلبي بالأذكار، فإن قيمتي عندي في الكتابة. بالكتابة أنا خلّاق، وبالكتابة أنبسط، وبالكتابة أبقى أبد الدهر، وبالكتابة يتفعّل عقلي وتظهر حقيقتي. القراءة شهيق، والكتابة زفير، والحق هو الهواء. بدون هواء نموت، بدون شهيق نموت، بدون زفير نموت. فلابد من الكتابة لإتمام عملية التنفّس الوجداني.

المبدأ السابع: الوجود. الوجود عندي لا حدّ له. والوجود هو الحقّ. والوجود واحد مترابط متّصل بعضه ببعض. وكل ما هو موجود، فلا أسمح لعقلي باعتباره غير موجود. فأن أعتبر المعدوم موجوداً أهون من أن أعتبر الموجود معدوماً. كل ما هو موجود مقبول في عمق قلبي، لأن الوجود حق، والحق هو غذاء القلب، ورفض الحق عذاب للقلب. فحتّى لو رفضت موجوداً على المستوى العملي، فلا أرفضه على المستوى العلمي والتأملي والنظري والعاطفي. ولأن الوجود عندي مطلق وواحد، فالنتيجة أنّي أقرأ كل شئ، ولا أرفض قيمة أي كتاب وأي متكلّم رفضاً قاطعاً مطلقاً. ولأن الوجود عندي لا حدّ له، فأنا لا حدّ لي، إذ لولا أني لا حدّ لي لما استطعت أن أعرف الوجود كحقيقة لا حدّ لها. لولا أن في ذاتي شئ مطلق، لما استطعت أن أعرف شيئاً مطلقاً. أنا مبسوط لأنّي أرى الوجود مطلقاً. رجاء تحسّن الأحوال والمآل في قلبي يعتمد على رؤيتي للوجود كحقيقة مطلقة، لأن المطلق لا يحدّه شئ، بالتالي لا يمكن أن يكون الواقع سيئاً بنحو لا يمكن تحسّنه إذ هذا يؤدي إلى حد الوجود، وهو غير محدود عندي.

المبدأ الثامن: النفس. أهتمّ بنفسي ولا أعرف إلا نفسي، وإذا كانت نفسي راضية فحينها أتمكّن من إرضاء غيري. وأحياناً رضا نفسي يعتمد على إرضاء غيري، وإنصاف غيري من نفسي، فأُنصف من

نفسي مهما كان ذلك مُذلاً لي ومؤلماً ومُظهراً لي بمظهر الضعيف والجبان والمهين في أعين الآخرين، لأن رضا نفسي بالإنصاف أعظم من تألمها بتلك الألفاظ، وقد جرّبت ذلك مراراً فوجدت نور الرضا يمحق ظلمة الانتقاد. نفسي واسعة تشمل الكائنات بل تمتد عبر الزمان والمكان، فقد أعتبر شخصاً وُجد منذ ألف سنة أهمّ لنفسي من شخص ماثل أمامي، وقد أعتبر القيام بعمل اليوم يمكن أن ينتفع به جيل بعد ألف سنة أهمّ من القيام بعمل يتلذذ به بدني الآن. نفسي هي مركز اهتماماتي، ونفسي دائرة تسع العالَم. وفهم نفسي أولى أولوياتي.

المبدأ التاسع: الإباحة. لا أحرم نفسي من شهوة، أبداً. طالما أنهي اشتهيت، فلابد من التناول. ثم بعد التناول، أتفكّر في أبعاد الشهوة وقيمتها وشؤونها، ثم قد أرجع إليها أم أدعها أو غير ذلك من احتمالات. لا أكبت فكرة ولا شهوة، وكل شئ عندي قابل للتصريح والإظهار بنحو أو بآخر، حتى لو بالتكلّم والكتابة، حتى ولو كان الإظهار بأقلّ درجة ممكنة من الإظهار والتنفيذ. كل فكرة عندي مباحة، وكل شهوة عندي مباحة، وكل ما يصدر من نفسي مُباح لنفسي، إذ لولا أنه من طبيعة الوجود لما صدر منّي، ولولا أن له قيمة نفسية لما صدر من النفس ولما طلبته ومالت إليه. أفضل وقت لإنفاذ الشهوة هو وقت صدورها، وقمعها وتأخير إنفاذها يؤدي إلى تضخمها وقد تتضخم إلى حدّ تتحوّل فيه إلى وحش كاسر بعد أن كانت مجرّد هرّة لطيفة. الشهوة التي فيها عدوان قهري على الآخرين لا تكون إلا مرضاً نتج عن قمع الشهوة البسيطة الأولية، ولذلك لا أنفذها ولا أسمح لها بالظهور. الشهوة اللطيفة لابد من إطلاقها، الشهوة العنيفة لابد من تحليلها.

المبدأ العاشر: الجنّة. أرجو أن يخلق الله لي داراً أبدية تكون لي بعد الموت، فيها سعادة ولذّة لا نهاية ولا حدّ لها، ولا نزاع فيها ولا ألم ولا صراع. علمي بلطف الله وإطلاق الوجود، وأمور أخرى كوشفت بها، يجعل رجائي هذا معقولاً وقويّاً في نفسي ومؤثراً في وجداني.

..................

( نقد حجّة المتعصّبين في حرية التبيين )

أثناء بحثي عن كل حجّة نطق بها معارض لحرية الكلام، بحثي الذي وصل حتى إلى سفهاء الناس وسفلة المتعصّبين والذين لا يعقلون ولا يُنصفون أيضاً، سمعت من أحد "كبار العلماء في الشريعة" المعاصرين، شيئاً غريباً، ومن غرابته أحببت أن أفرد له مقالة تبسط الردّ فيه. وهذا مما يظهر لك أن قائل الكلمة يؤثر في قيمة الكلمة من وجه، لأنّه لولا أن قائل الكلمة التي سنوردها إن شاء الله من "كبار الفقهاء" لما كنّا سنرى إفراد مقالة لها، بل في أحسن الأحوال قد نذكرها كحلقة في سلسلة من الحجج الضعيفة أو كمجرّد جملة في كتب الأقوال تحت "قال..قلت" وكفى. لكن أن يكون الرجل باحثاً متعمّقاً، ومناظراً فقيهاً، وحافظاً للقرءان والحديث، ومع ذلك مشاركاً بقدر ما في "تجديد" الفكر الإسلامي العريق وإحياء هذا الدين، ثم مع ذلك لا يرى حرجاً في الاحتجاج بمثل هذه الحجّة، فهذا أمر عجيب يستحقّ نظراً مستقلّاً. ولا أريد ذكر القائل، ولا الموقف الذي ذكره فيه، لأنه إذا كانت مكانة القائل قد أثّرت في وجود المقالة، فلا أريدها أن تؤثر في جوهر المقالة، بل أريد الحجّة أن تقف وحدها، وتدافع عن نفسها بنفسها، ثم بعد الحكم عليها وتفصيل نقضها، يمكن للناس أن ترى رأيها وتعقد عزمها. فتعالوا ننظر، والله المستعان على ما يصفون.

...

سياق إيراد الحجّة هو التالي: علماء المسلمين في البلاد الغربية اليوم يملكون حرية التعبير عن عقيدتهم ويدعون الناس إلى دينهم وينقدون ما شاؤوا من أديان ومذاهب بحرية تامّة وبدون تدخّل حكومي، بل الحكومات "الكافرة" تضمن لهم هذه الحرية وتدافع عنهم وتعاقب كل من يعتدي عليهم بسبب تعبيرهم. فلماذا لا يملك علماء غير المسلمين مثل هذه الحرية في بلاد المسلمين؟

جواب الفقيه يمكن تلخيصه بهذه الصورة: "نحن أهل الحق، غيرنا أهل الباطل، ولذلك يجوز لنا استعمال حرية التعبير وسط أهل الباطل حتى ننقلهم من باطلهم إلى حقّنا، ومن شرّ ما عندهم إلى خير ما عندنا، ولكن لا يجوز إعطاء الغير حرية التعبير عندنا حتى لا ينشروا باطلهم وسط أهل الحق إذ لن ينقلونا إلى من حق إلى باطل، ومن خير إلى شرّ.

...-...

الرد.

١- مبدأ حرية التعبير لا يعتمد على تحديد المحق من المبطل.

الكلام ينقسم إلى كلام نوافق عليه، وكلام نرفضه. الكلام الذي نوافق عليه، أيا كانت قيمته، هو كلام لا يحتاج إلى ضمان السلطة القائمة لسلامة صاحبه، سواء ضمان عدم تدخّلها (أي الحرية من السلطة)، أو ضمان حماية سلامة وردّ حق المتكلّم في حال تم الاعتداء عليه (أي الحق قبال العامّة). ما توافق عليه السلطة أو العامّة محمي بمجرّد كونه موافقاً عليه ومتوافقاً مع مُراد السلطة والعامّة. إذن لا معنى لحرية التعبير إلا أن تكون حرية الكلام الذي نرفضه. نرفضه لأنه يخالف مفهومنا عن الحق والصواب والخير. نرفضه لأن المتكلّم غير معتبر القيمة عندنا، كأن يكون من أقلّية أو طائفة منبوذة اجتماعياً أو فقيرة أو ضعيفة أو قليلة.

بناء على ذلك، حين يزعم البعض أنّه يوافق على حرية التعبير بشرط-تأمل الشرط-أن يكون "موافقاً للشريعة الإسلامية" أو "موافقاً للأنظمة المرعية" أو "موافقاً للآداب العامّة" أو أي شئ من هذا القبيل،

فإن هذا القول يدلّ على الجهل التامّ أو صفاقة وجه صاحبه. تقييد الحرية بشرط هو إلغاء لمعنى الحرية. لا تتكلّموا حينها عن حرية، وإنّما تكلّموا إن شئتم عن "الحق" أو "الصلاحية" أو "الامتياز" وما شابه. الحرية بجوهرها ضدّ المشروطية. والمقصود الأوّل من "حرية التعبير" هو التعبير غير المقيّد بشرط.

وعليه، لا معنى لإدخال مفهوم "أهل الحق" و "أهل الباطل" في سياق الكلام عن حرية التعبير. لأن مبدأ حرية التعبير لا ينبني على تحديد المحق من المبطل، لكن ينبني على إرادة إعطاء المحق في نفس الأمر والمبطل في نفس الأمر (أيا كان الشخص الممثل للحق والباطل) المساحة السليمة للتعبير اللغوي والرمزي السلمي عن ما يراه حقّا وما يراه باطلاً، ثم الناس تقبل ما تشاء، والناس تتحمّل ما قبلته وكل امرئ بما كسب رهين.

...

٢-أنت ترى أنك محق ومعك الخير وغيرك مبطل ومعه الشر، وغيرك يرى العكس، فلو طبّقوا عليك ما تريد تطبيقه عليهم لو تمكنت منهم لوجب منعك من حرية التعبير. فتبطل الدعوة الآمنة إلى الإسلام في بلاد غير المسلمين.

لاشك أن كل صاحب عقيدة ومذهب، ديني أو دنيوي، بل حتى لو كان مجرّد شخص "عادي"، فإنّه يفضّل لو كانت له الحرية للإعراب عن رأيه ومشاعره بدون التعرّض لعقوبة من الحكومة أو العامّة. ولا يصدق هذا الأمر على فئة بقدر ما يصدق على فئة أصحاب الأديان الدعوية، أي التي تسعى إلى نشر إيمانها وقيمها بين شتّى الأمم، كالمسلمين واليسوعيين مثلاً، أو كالشيوعيين والعلمانيين مثلاً. بل بعضهم يرى أن من حقّه المطلق التعبير عن عقيدته وأحكامه، ودعوة الآخرين إليها. وفي حال تم منعه من ذلك واعتراض طريقه والحيلولة بينه وبين الناس وعدم التخلية بينه وبين الناس ليتكلّم معهم ويدعوهم إلى ما يشاء وينشر كتبه بينهم ويقرأ كلامه أو الكلام الذي يعتقد أنّه كلام ربّه عليهم وعلى الملأ أيضاً، أقول بعضهم يعتقد أنّه في هذه الحالة من حقّه اللجوء إلى العنف والدموية بل لعلّه يرى ذلك من واجباته الأصلية التي لا مناص من إقامتها. إلى هنا الأمر ثابت ومعلوم.

ولكن، وهنا منشأ الخلاف ولباب عدم الإنصاف، مثل هؤلاء أنفسهم عادة ما لا يعطون غيرهم مثل هذا الحق الذي رأوه لأنفسهم. أي يريدون هم أن يتكلّموا كما يشاؤون، ولا يريدون من غيرهم أن يتكلّم أبداً أو يتكلّم بقدر محدود جدّاً كما يشتهي هو. ومن أجل ضمان حصول ذلك يرى من حقّه بل من واجبه استعمال الإكراه والعنف والعدوان ضدّ خصومه وكل من لا يخضع لحكمه الجائر الذي لا يرضى بإيقاع مثله عليه. ومن هنا يحتجّ فيقول: من حقّي أنا أن أتكلم بما يكرهه غيري، وليس من حق غيري أن يتكلّم بما أكرهه أنا. وبطبيعة الحال سيبرر ذلك بأن معه هو الحق والخير، ومع غيره الباطل والشرّ. فإذا قلنا له: لكن حين أكرهك وعذّبك خصومك حين كنت تحت يدهم على أساس أنهم كانوا يرون أن معهم الحق والخير وأن معك الباطل والشرّ اعترضتَ على ذلك ولم ترض به واعتبرت فعلهم ظلماً وجوراً. ولن يأتي بشئ في الجواب.

الداعية المسلم يريد ويفضّل لو كانت له حرية التعبير ليدعو غير المسلمين والمسلمين أيضاً إلى ما يراه حقّاً وصواباً أو الأفضل والأحسن. فلو طبّقنا عليه نفس ما يريد تطبيقه هو على الناس، لن يحصل على هذه الحرية، بل لابد من منعه ومعاقبته. ولو نظرنا إلى ما يحدث الآن في الغرب مثلاً، سنجد أنه بالرغم من كل التشويه الحاصل للإسلام والمسلمين في أذهان العامّة من الغربيين، فإن الحكومات عموماً تترك المسلمين ليدعوا كما يشاؤون وبقدر لا يجدون مثله حتى في البلاد "الإسلامية" التي فيها من

يحاسبهم بالحساب العسير على النقير والقطمير في مجال التعبير ومشاريع التغيير. ولو عدم تقنين مثل هذا النوع من الكلام وتقييده في تلك الدول، لما استطاع أن يفعل ذلك ولا معشاره.

إن طبّقوا عليك ما تريد تطبيقه عليهم، لما استطعت أن ترفع رأسك وسطهم، فضلاً عن أن "تنقلهم من باطلهم إلى حقك" حسب تصورك. ولو فعلوا، لما استطعتم نشر دينكم لا بالسلم وقطعاً ولا بالحرب. لأن النشر في السلم مبني على عدم تقييد التعبير في مجالات الدين والسياسة والفكر والقيم. والنشر بالحرب مستحيل في هذا الزمن لأن ضغطة زرّ من عندهم لا أقول ستعيد بلادكم إلى العصور الحجرية بل ستحيلها إلى حجارة بعضها فوق بعض. وحيث أن أكثركم-وأنا أخاطب دعاة الإسلاميين الآن والذين من أحد شيوخهم اقتبسنا الحجّة موضوع مقالتنا-لا يملك حرية التكلّم في بلاد المسلمين كما يشاء، مع أنكم ترون بلاد المسلمين ما بين الغرق في الجاهلية أو ضلال النزاعات الحداثية أو لا أقلّ عدم تكوين جماعة إسلامية معتبرة ولا دولة إسلامية صحيحة، فأنتم بحاجة إلى إقامة الدعوة في مكان ما، وليس أمامكم إلا بلاد تسمح بالتعبير حتى لمن تراهم متخلّفين وشبه إرهابيين، أو بلاد حكوماتها وكثير من عوامّها لا يسمح لكم إلا بالنطق بالحروف التي يشتهونها ولو شاؤوا لمنعوكم حتى من إقامة الإعراب الصحيح للكلمات التي تنطقونها لفعلوا وأجبروكم عليه بالحديد والنار، فإذن الشئ الوحيد الذي يُبقي دعوتكم قائمة في الأرض وظاهرة هو مبدأ حرية التعبير، مهما كان تطبيقه قاصراً في بعض الجوانب، لكن لاشك أنه لولا هذا المبدأ لعدتم إلى الكهوف تقولون "ربنا آتنا من لدنك رحمة وهئ لنا من أمرنا رشدا". فتيقّظوا وكفّوا عن الإجرام الذي تظنّون أنه لن يطال إلا خصومكم، لكنّه يطالكم قبل غيركم، إذ أمركم كلّه قائم على الكلام. دينكم كلام، نصوصكم كلام، معجزتكم كلام. فأنتم أولى الناس بحراسة مبدأ حرية الكلام.

...

٣-(الحق والباطل) في الحجّة عام ومجرّد جدّاً. وعند التنزيل على الواقع يذهب هذا التمييز الساذج للناس إلى فريقين، مثلاً أصحاب المذاهب في الدين الواحد، أو اختلاف الأقوال في المسألة الواحدة؛ ولو منعنا كل قول غير حق لوجب حرق كل كتاب يتضمن أقوال المختلفين حتى في المذهب الواحد.

بما أن صاحب الحجّة إسلامي المصادر، سأقتصر على ذلك ما يناسب أمر الإسلام. لا توجد مسألة واحدة، ولا واحدة حرفياً، إلا ووقع فيها اختلاف. حتى معنى اسم الله "الواحد" وقع فيه اختلاف على قولين، أقصد هل الوحدة عددية أم غير عددية. وهذه الاختلافات مصدرها علماء المسلمين، وليسوا عوامهم. وصدرت من أصحاب المقالات، لا من أصحاب البقالات. أقول ذلك حتى لا يزعم شخص أنه "لو سكت الجاهل لزال الاختلاف". كلّا، تكلّم العلماء منشأ الاختلاف، لا تكلّم الجهال. إلا لو كنّا سنتحكم ونتعصب بغباوة إعجازية ونزعم أن كل من خالفنا هو "جاهل" مطلقاً، فهذا شئ آخر. لكنّي مهما تنزّلت في الخطاب لن أتنزّل في هذا المقام إلى مستوى هذا التعصّب ومناقشته. نرجع. الاختلاف داخل الإسلام، في مذاهب الأصول والفروع، واقع وثابت. الاختلاف في تفسير القرءان واقع. الاختلاف في تفسير الحديث واقع. هذا فيما يخصّ الإسلام فقط. وقل مثل ذلك وأضعافه حين تقارن الإسلام بغيره من الملل والنحل. و هذا كلّه في دين له نصوص نزلت بلسان محفوظ ومستعمل وحيّ، مثل نصوص الإسلام. ومع ذلك هذه الاختلافات العلمائية موجودة. فما ظنّك بعدد الاختلافات الناشئة والتي ستنشأ حين يتم تشخيص الواقع المعاصر وقضاياه والحكم عليها بلسان تلك النصوص ! كم عدد الاختلافات الموجودة بين العلماء المعاصرين في الجواب عن قضايا الأصول والفروع المستجدة. شئ لا يحصيه إلا الله تعالى ومن أمدّه الله بقدرة خارقة على الاطلاع والإحصاء (وأقول قدرة خارقة لأنّه عليه أن يطلع حتى

على الأقوال السرية التي لم يبثها أصحابها في الناس بسبب عدم وجود حرية الكلام في بلادهم أو لأسباب أخرى مثل تكتيك البروباجاندا-هم يسمونها "أولويات الدعوة إلى الله" !، وغير ذلك من أسباب). إذا كانوا يختلفون في نصوص مكتوبة، لغتها محفوظة. فكيف سيكون اختلافهم في معرفة الواقع وتشخيصه وتحديد الأولويات في الحكم عليه وفي الحكم وفي تنفيد هذا الحكم وكيفية تنفيذه وكيفية التعامل مع العقبات والموانع المعلومة والمتوقعة والمجهولة. والبحث في أي مسألة قديمة أو معاصرة، نصّية أو واقعية، سيكشف لك عن مدى اختلاف "العلماء" في هذه المسائل، وسترى أنه لا توجد أية مبالغة في ما وصفناه، وما لم نصفه أكثر وأكبر وأخطر.

في ضوء ذلك، وهو ضوء لا يستطيع حتى خفافيش المتعصّبين إنكاره ولو بينهم وبين أنفسهم وفي مجالسهم الخاصّة ومع ثقاتهم، ما معنى "نحن أهل الحق، وغيرنا أهل الباطل" ؟ ما معنى "معنا الخير، ومعهم الشر" ؟ أية حق وأية خير بالضبط؟ ومن هو "الغير" في هذه التعبيرات الضبابية الهلامية العائمة في بحر الظلمات ؟ مَن يجرؤ أن يزعم أن كل ما عنده الآن هو الحق والخير، وكل ما عند غيره الآن هو الباطل والشرّ ؟ فلتقدم مشكوراً ويعرض علينا كلامه وفهمه حتى نفضحه.

من السهل، عند انعدام العقل، أن تقول "نحن أهل الحق، وغيرنا أهل الباطل". حين تكون بصدد إنشاء خطب مسجوعة، أو إنشاء ألفاظ خاوية على عروشها ذات مدلولات معطّة، نعم قد تقول "نحن أهل الحق وغيرنا أهل الباطل. نحن معنا الخير وغيرنا معه الشرّ". قد نبرر لك ذلك، إلى حد ما، لو كان كلامك وفهمك إلهي المصدر، ظاهر الإلهية والربانية، لأنّه حينها كلامك كلام الله، وفهمك من عين نور الله. لكن أن تقول-كما يقول صاحب الحجّة وأحسب كل أشباهه يقولون كذلك-: كلامنا هذا رأي، فهمنا اجتهادنا، من قال علمت فقد جهل، لا بورك لي في يوم لم أزدد فيه علماً، أو ما أشبه ذلك من عبارات تدلّ على أن الإنسان لا يزال يترقّى في التعلم، ويستفيد من التجارب، ويعيد النظر في الكتب، ويوسّع آفاقه يومياً بل لحظياً، في مثل هذه الحالة لا يبقى معنى لتلك المقالات الفارغة البائسة.

انظر في كتب علماء المسلمين، من القرءآن الكريم فما دونه، هل ترى أنّ هذه الكتب لا تذكر إلا الكلام الذي هو "حق وخير"، أم تذكر أيضاً مقالات أهل الباطل والشر التي تصنّفها على أنها كذلك. يعني هل القرءان يتكلّم فقط عن التوحيد، أم يذكر مقالات أهل الشرك أيضاً؟ حتى الصبيان يقرأون عن اللات والعزّى وقول اليهود إن الله فقير. هل القرءآن يتكلّم فقط عن إقامة الصلاة ويعتبرها من الخير، أم يتكلّم كذلك عن عدم الصلاة، وعن الغفلة في الصلاة، وعن الرياء في الصلاة؟ حتى الأطفال يحفظون الآيات التي تتكلّم عن ترك الصلاة والغفلة والرياء فيها. وهلمّ جرّاً. فإذا نزلت إلى كتب علماء أصول الدين وأصول الفقه وجدت العجب العجاب من إيراد أقوال الخصوم والمخالفين، وأمّا في كتب فروع الفقه فإنّها لم تبلغ آلاف وعشرات الآلاف من الصفحات لأنها تذكر فقط "القول الصواب" و "القول الحق" و "المذهب الصالح" و "الرأى الراجح". بل أنّها تسرد أدلة المخالفين وتردّ عليها، بل بعض كتب المخالفين لصاحب الكتاب الأصلي قد اندثرت وإنّما بقيت آثارها في كتاب رجل ردّ على كلام وكتاب ذلك المندثر فحفظه، مثل كتاب الانتصار للخياط المعتزلي الذي حفظ كثير من كلام ابن الراوندي المخالف له. ومن شدّة استغراق علماء المسلمين والفقهاء في ذكر أقوال الخصوم واختلاف الآراء في المسألة الواحدة، نشأت نكتة : ذهب طالب أزهري إلى امتحان شفهي في الفقه، لكنّه لم يدرس. فلمّا سأله الأستاذ السؤال الأوّل، أجابه "في المسألة أقوال متعددة". فقال الأستاذ" أصبت". فسأله عن مسألة أخرى، فردّ أيضاً "في المسألة أقوال متعددة". فقال الأستاذ "أصبت". وفعل هذا الأمر أكثر من مرّة، حتى شعر أستاذ آخر بحيلة الطالب فسأله "ما القول في وجود الله ؟" فقال الطالب "في المسألة أقوال متعددة"،

فصرخ عليه الأستاذ "اخرج يا كلب !". بالمناسبة: "وجود" الله فيه أقوال متعددة، فبعضهم يرى أن الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن، وبعضهم يرى أن الوجود مشترك معنوي، وبعضهم لا يرى استعمال لفظة الوجود لأنها بدعة ولا الواجب ولا الممكن كذلك فإن هذه اصطلاحات اليونان لا اصطلاحات القرءآن، وبعضهم يرى أن كل هؤلاء يتكلّمون عبثاً لأن معرفة الله ليست بالألفاظ بل بالذوق، وبعضهم وبعضهم، وهلمّ جرّاً. فأي واحد من هؤلاء هو "الحق والخير" الذي يزعم صاحبنا أنّه "نحن أهل الحق وغيرنا أهل الباطل". من هم "غيرنا" وهم كلّهم "منّا" !؟

هذا الكلام لا يعني أننا نرفض مفهوم الحق والخير. لكن أقصد أن التجريد الشديد الذي يتم استعمال به مقالة الحق والخير، مثل ما ورد في الحجّة مورد دراستنا، هو المرفوض وغير المعقول وغير المبرر أبداً. ولا يستطيع أحد أن يقيس نفسه على النبي صلى الله عليه وسلم، لأسباب متعددة من أهمها أن النبي نفسه لم يتعرض في كلامه لنقد فلاسفة وحكماء وضعوا كتب مثل المغني والشفاء في تحليل كلامه والردّ عليه، وإنّما تعرّض-حسب ما يظهر في القرءآن-لشئ لا يبلغ ذلك المستوى من التدقيق والتفصيل، بالتالي لا تجد جواباً مباشراً على تلك الحجج، لكن يحتاج الأمر إلى استنباط وقياس وتأويل كثير لاستخراج الحجّة من القرءآن على المسائل المختلفة. فالنبي لم يجيب على كتب فلسفية وضعت ضدّه، بل أجاب عن أقوال مختصرة وصادرة من أناس لا نستطيع مهما قلنا عن فكرهم وعقلهم أن نقول أنهم مثل المعتزلة أو الفلاسفة مثلاً. وسبب آخر، أظهر وأقرب، هو أن المتكلّم المعاصر مهما كان ليس هو النبي صلى الله عليه وسلم، وأحسب أن هذا أمر ظاهر. ثم حتى النبي نفسه لم يقل مرّة أنه له وحده حق الكلام لأنه صاحب الحق والخير، ويجوز له إكراه غيره على السكوت لأنهم على باطل وشرّ. القرءان والحديث يطفحان بما يناقض هذا التصوّر الظالم. فانظر من حيث شئت ولن تجد أي حجّة بيد مسلم لتقرير حق الكلام الحر لنفسه ومنع مثل ذلك عن غيره.

فإذا كنّا سنعاقب من يقول بكل رأي هو عندنا ليس حقّاً ولا خيراً، أو يوجد ما هو أحق وأحسن منه، فالنتيجة أنّه علينا التخلّص من كل كتب المسلمين، بدءاً بالقرءآن الكريم الذي أكثر من ذكر كلام الكافرين والمنافقين والمجرمين والآثمين. ثم كل كتب علماء الأصول والفروع التي لا تخلو من ذلك. ولابد من إفناء كتب الملل والنحل والفرق والمقالات. ولابد من طمس كتب الأدب في نهر دجلة-كما قيل-ويصير سلفنا الطالح في هذا الفنّ من الظلم هو هولاكو لعنه الله، إذ من يقرأ كتب الأدب العربي الأصيل، جاهلي كان أو إسلامي، سيجد من نقل الفسق والفجور والكفر والنفاق الشئ الكثير. وكتاب البخلاء للجاحظ لابد من حرقه فوراً، لأنّه يؤيد نشر رذيلة البخل ويحفظ كلام وحجج أصحابه. وهلمّ جرّاً. ولا أدري ما الذي سيبقى من تراثنا وميراثنا العظيم. ولابد بعد كل ذلك من التخلّي عن كل علماء المسلمين الأوائل ومن بعدهم الذين كتبوا تلك الكتب، وحفظوا هذه الكتب ونقلوها من جيل إلى جيل واعتنوا بها، وهي كتب تحتوي على أباطيل وشرور كثيرة والعياذ بالله. فهل ترى ما معنى دفن مبدأ حرية البيان؟ معناه: دفن الإنسان.

فإن قلت لي: لكن هذه الكتب ردّت على الباطل، وردّت على الشر، بالتالي أبطلت بذلك أثره السئ. أقول: ممتاز ! اتركوا أهل الباطل والشر حسب تعريفكم يتكلّمون كما يشاؤون، وأبطلوا مفعول كلامهم السئ عندكم بالردّ عليهم، وجزاكم الله خيراً !

...

٤-الحجّة تفترض أن معرفة أهل الحق بأقوال أهل الباطل أمر مضرّ بأهل الحق. وهذا إمّا غير صحيح، وإمّا فائدته ضعيفة، وَ قطعاً القرءان لم يعمل به.

لاحظ الربط بين إعطاء الغير حرية التعبير عندنا، وبين نشر الباطل ونقل الناس من الحق إلى الباطل. أي لاحظ العلاقة بين تكلّم شخص بالباطل والشرّ، وبين انتقال الناس فوراً إلى هذا الباطل والشرّ. هذا الافتراض باطل. لأن من شأن أهل الحق ومما ينفع أهل الخير أن يعرفوا كلام أهل الباطل وما عند أهل الشرّ. ونحن هنا نتنزّل ونقبل بهذه الاصطلاحات من باب تيسير الجدل.

هل معرفة العارف بالحق بما يقول أهل الباطل خير أم شرّ؟ إذا قسّمنا العارفون بالحق من أهل الحق إلى قسمين، عوام وخواص، وقلنا أن العوام ضعاف في معرفتهم والخواص أقوياء في معرفتهم. نستطيع أن نبني على ذلك حكماً-من باب التبسيط-وهو أن الخواص لا يتأثرون بكلام أهل الباطل، كما نشهد مثلاً عامة علماء كل دين وملّة ومذهب بالرغم من اطلاعهم على مقالات الآخرين والمخالفين لا ينتقلون إلى تلك المذاهب بل لعلهم يزدادون تمسّكاً بما عندهم، و"كل حزب بما لديهم فرحون" مع علمهم بما عند الأحزاب الأخرى، كلّها أو بعضها. أمّا العوام، وهم الضعاف في معرفة الحق والخير، فهؤلاء فائدة حجبهم عن مقالات الآخرين ضعيفة، لماذا؟ أوّلاً، لأن إبقائه جاهلاً ما عند الآخرين أقرب إلى جعله ضعيفاً فيما عنده من جعله قويّاً فيه، لأنّه قطعاً سيأتي عليه يوم-خصوصاً في هذا الزمان-ويشكّ فيما عنده، أو يتساءل ولا يجد جواباً لأنّه محكوم عليه بالبقاء مقلّداً بهيمي الشاكلة، فإذا صدف وسافر إلى الخارج، أو شاهد التلفاز، أو وصلته رسائل من قريب أو غريب، وتعرّض بشكل أو بآخر إلى الأفكار المغايرة، والتي قد تبدو لأول وهلة أكثر "معقولية" من ما عنده، غالباً ما سيميل فيه شئ إلى تلك الأفكار والمذاهب الأخرى. وهذا ما نراه في العوام عادة في كل أمّة، أي هم أكثر الناس تشككاً وقلّة عمل بما يزعمون أنهم يؤمنون به من أديان وقيم، وهم أسرع الناس إلى الكفر بما عندهم حين تحين الفرصة أو يكونوا في خلوة أو تزول عنهم الرقابة أو يأتي قائد سياسي بفكر مخالف أو يجادلهم مباشرة أو غير مباشرة مخالف لهم ونحو ذلك من أسباب شائعة في هذه الدنيا. ثانياً، العامّي المفترض إذا كان يعتقد-زعماً-بما علّمه إيّاه أسياده، عن طريق التقليد بدون أي دليل، فالنتيجة القطعية هي أنّه سيميل إلى الأفكار المخالفة في حال عرضها صاحبها مع دليل، لأن وجود دليل أقوى من عدم وجود دليل، حتى لو كانت النتيجة التي لها دليل باطلة، والنتيجة التي ليس لها دليل صادقة. فحتّى لو افترضنا أن سماع العامّي لكلام مخالف لما زرعه فيه الكبراء هو أمر فيه شدّة وصعوبة، لكن من الضروري فتح هذا الباب على الأقلّ حتى لا يشعر العامّي أن شيئاً ما يتم حجبه عنه فينفتح له باب المؤامرات والاعتقاد بالطغيان كما هو شائع في مثل هذه الحالات.

ثم سواء قبلنا بما سبق، مع إمكان بسطه وتفصيله بنحو أشمل، أو لم نقبل، فالشئ المقطوع به هو أنه ليس من طريقة القرءان حجب مقالات أهل الباطل والشرّ عن المسلمين. القرءان في يد كل المسلمين، وليس كتاباً في خزائن الكهنة وحدهم. فإذا نظرنا في نوعية الكلام في القرءآن سنجد أن فيه مقالات أهل الكفر والنفاق بشتّى أشكالهم ودرجاتهم، وفيه وصف لأفعالهم وأحوالهم لا فقط لأقوالهم. مثلاً، "إن الله فقير ونحن أغنياء"، هذه مقالة لا أشك أن أصحاب الحجّة محل الدراسة سيشكّون أن صاحبها لابد من منعه من الكلام أو معاقبته إذا تكلّم بذلك على الملأ. حسناً، كيف يتّفق مثل هذا المسلك منهم مع مسلك آخر وهو تعليم هذه الكلمة مع آلاف غيرها للمسلمين، صغارهم قبل كبارهم، نساءهم ورجالهم، ضعافهم وأقويائهم؟ إذا كان مجرّد سماع هذا التركيب اللفظي "الله فقير" بغض النظر عن ما قبله وما بعده، هو من نشر الباطل وسط أهل الحق، وهو سعي لنقل أهل الحق إلى الباطل، ونقل أهل الخير إلى الشرّ، فكيف تفعلون بالقرءآن؟ فإن قلتم: لكن القرءآن ردّ على هذه الكلمة بعد حكايتها، نقول: حسناً، لم نقل غير هذا، إذن أنتم تقرّون بجواز نشر كلمات أهل الكفر والنفاق، وأهل الملل والنحل، كما فعل

القرءآن، لكن تشترطون الردّ عليها من قبل أهل الحق، خير ما فعلتم، بارك الله في سعيكم. لكن هذا لا يتّفق مع مذهب منع المتكلّم من النطق بما يشاء، حتى لو كان إلحاداً في الله تعالى، فضلاً عن من دونه وما دونه من أمور وأشياء.

إذا كان الملك قد أنعم على عبد بقصر فخم، فكيف يخشى على عبده من الاطلاع على أكواخ التعساء ومزابل الأشقياء، ويزعم أن عبده قد ينتقل من القصر والفخامة إلى الكوخ والمزبلة إذا اطلع العبد من قصره على تلك البيوت البائسة. هذا أمر غير معقول وحكم غير مقبول. بل العكس تماماً هو الصحيح والأقرب إلى المعقولية. أخذ العبد في جولة كل فترة إلى مساكن التعساء والأشقياء هو سبب لمزيد الشعور بالمنّة تجاه الملك وشكر النعمة التي حصل عليها بواسطته وتذكير له بما هو عليه من خير وسعة. كذلك الأمر في الحق والباطل، والخير والشرّ. من كان حقّاً في الحق والخير، فالاطلاع على ما عند أهل الباطل والشرّ هو من أسباب الفرح والسعادة ومزيد شعور بالغبطة والإيمان.

الواقع أن أنصار تقنين البيان والمعاقبة العنيفة على الكلام هم مثل شخص حبس كلباً في قفص ويعذّبه يومياً، ويخشى من انفتاح باب القفص قيد أنملة حتى لا يهرب الكلب أو لا يخرج ويأكله انتقاماً. الكلب هم عموم الناس والجماهير. والقفص هو الأفكار والقيم التي حبسوهم فيها بالكذب والدجل والكلمات المزخرفة والسخيفة. والباب هو حرية الكلام. لو انفتح هذا الباب، وحصلت حرية الكلام سينتقل -في أقل الأحوال-عدد هائل من أتباعهم إلى أن يصيروا إما أضدادهم وإمّا سيعرضون عنهم بكل بساطة ولن يقيموا لهم وزناً. وهذا أمر مشهود ذقناه في أنفسنا وشهدناه في غيرنا ممن حولنا.

معرفة ما عند الآخرين هو أحد طرق معرفة ما عندك. كما أنّك تستطيع أن تعرف وجهك عن طريق النظر في المرآة أو عن طريق تلمّس وجهك بيدك، أو تستطيع أن تعرف حسن رائحتك باستعمال أنفك أو بسماع تعليقات مختلف أصناف الناس عن رائحتك، كذلك تستطيع أن تعرف قيمة علمك وحكمك، فكرك وقيمك، رؤيتك وعملك، عن طريق التأمل فيها وعن طريق سماع ما عند شتّى أنواع الناس بخصوص هذه الأمور ذاتها. وكلّما كان اطلاعك أوسع، كلّما كان رسوخك أعمق، ويقينك أكبر. ولذلك قال فقهاء المسلمين قديماً "أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس". ونقول نحن قياساً صحيحاً: أجهل الناس أجهلهم باختلاف الناس. حرية الكلام طريق الارتقاء بأكبر عدد من الناس بحسب استعدادهم وتوفيق ربّهم إلى مصاف "أعلم الناس"، تقنين الكلام هاوية ذات قعر سحيق في جهنّم.

فإن كنتم صادقين في إرادة الخير للناس، لا تخافوا عليهم حين يطلعوا على كلام الآخرين والمخالفين، بل خافوا عليهم حين ينغلقوا على أنفسهم ويظنّوا أنهم يملكون علم رب العالمين.

...

٥-كيف عرفت أن غيرك "أهل الباطل" إلا لو كنت سمعت ما عندهم، بالتالي لولا ممارستهم للتعبير بحرية عما عندهم لما عرفتهم، ولما استطعت إقامة هذا التقسيم من الأساس.

وبناء عليه، لا يجوز لك أن تعترض على أصل لولاه لما أقمت حجّتك ولما استمرّت قيمتها. ولذلك لو نظرنا إلى المجتمعات التي تعيش تحت سيطرة الإرهاب العنيف، أقصد المجتمعات التي يُعاقَب فيها الناس على التكلّم بما فيهم وعندهم مثلاً، فهؤلآء لو جئت من الخارج ونظرت إليهم ستشعر أنهم كلّهم على رأي واحد وقيم واحدة ونهج واحد. أي تحسبهم جميعاً، لكن الواقع أن قلوبهم شتّى وفي خلواتهم ومع ثقاتهم وحين يسافرون خارج بلادهم وظروف أخرى مشابهة تخرج تلك الفروق الحقيقية التي بينهم وتظهر على السطح. لكن تصوّر لو كان الناس كلّهم في كل مكان على هذه الشاكلة، كيف سيتم تقسيم

الناس إلى "أهل الحق وأهل الباطل" إذا كان الكل-جدلاً-تحت حكم "أهل الحق" ومفروض عليهم بالحديد والنار السكوت وإظهار الموافقة أو على الأقل عدم معارضة ما يلقيه عليهم طغاة "أهل الحق".

النفاق له حكمان. يوجد نفاق (أقصد إظهار غير ما تبطن) محمود، ونفاق مذموم. النفاق المحمود يسمّيه أهل "الحق" بالتقية والاستضعاف ويجعلونه من باب الضرورات، ويحمدونه من أنفسهم ويقبلونه من أتباعهم حين يفعلونه، لكنهم يذمّون غيرهم حين يفعلونه تحت حكمهم، فكيف يستقيم هذا في قضية العدل؟ حين تكون أنت مستضعفاً مقهوراً، تجيز لأتباعك أن يُظهروا غير ما يبطنوا، وكلّنا نعرف معنى آية ومصدر رواية "إلا مَن أكره وقلبه مطمئن بالإيمان". فالله هنا أسقط قيمة كلام المُكرَه، ومَن هو المُكرَه؟ هو الذي لا يملك حرية البيان وحرية الأديان، في هذا السياق. لا يجوز لك أن تدين بدين محمد، ولا تتكلّم بكلام محمد، وإذا فعلت سوف نجلدك ونعذبك ونلعن جدّك. هذا هو الإكراه الذي وقع للمسلمين في مكّة حين كانت تحت سيطرة طغاة الجاهلية. حسناً. الآن دار الزمان وصارت الدولة للمسلمين، فكيف نفعل مع المختلفين معنا؟ هل نكرههم ونعذبهم إذا أظهروا كلاماً مخالفاً لكلامنا، ودانوا بدين مخالف لديننا، ونمنعهم من إظهار ذلك والمجادلة عنه كما كان يريد رسول الله أن يظهر ويجادل عن أمره ودينه، أم ماذا؟ في هذا السياق نتذكر ما قاله بني إسرائيل لموسى قبل التحرر من آل فرعون ، "أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا"، فكيف ردّ موسى؟ قال "عسى ربكم أن يهلك عدوّكم ، ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون". يعني عدوكم هذا لا تشيلوا همه، ربكم سيهلكه وهذه قضية محسومة. لكن ما يهمّني أنا هو أن نرى كيف ستعملون حين تصير الدولة بأيديكم، والقوّة القاهرة عندكم، حينها كيف ستعملون، هل ستعملون مثل ما عمل آل فرعون، فتقتلون من يأتي بكلام ودين لا تشتهونه ولو كان نبيّاً، أم ماذا. وكلنا نعلم ما حدث بعد ذلك. فإنهم صاروا ليس فقط مثل آل فرعون، بل لعلهم أخسّ منهم. والآن نسأل: ما هو النفاق الذي ذمّه الله في القرءان حين تكلّم عن المنافقين في المدينة؟ إن كان النبي ومن معه يكرهون الناس على عدم التكلّم إلا بشكل معيّن، وعدم التديّن إلا بشكل معيّن، فلا مجال في العدل والإنصاف أن يذمّ الله هؤلاء الناس، فما هؤلاء إلا مثل النبي ومن معه في مكّة. لكن الواقع الذي يشهد له القرءآن من أوّله إلى آخره، هو أن الله ذمّهم لأنهم لم يكونوا مكرهين على النفاق. كما ترى مثلاً شخصاً في أمريكا اليوم غير مُكرَه من قبل الدولة ليدين بدين معيّن أو يتكلّم بكلام معيّن، فلا إكراه في الدين ولا في التبيين، لكنّه مع ذلك ينافق ويكذب ويخادع وما أكثرهم، فمثل هذا يُذمّ، أو لأنّه لا يريد أن يتحمّل بعض التبعات الاجتماعية لدينه وكلامه فينافق العامّة من حوله والأكثرية ويميل لما عليه أكثر الناس حتى لو خالف عقله وضميره، مثل هذا يجوز بل يجب ذمّه. أمّا أن يكون تحت إكراه السياط والنار، وتحت التهديد في النفس والمال والأهل والولد، ثم نقول له "يا منافق يا خبيث " فهذا من الجور والتعسّف بمكان. ولذلك لا يجوز واقعاً وصف كل من يظهر غير ما يبطن بأنّه منافق، ومن باب التسامح اللفظي قلنا في أوّل الفقرة "النفاق له حكمان". وقصدنا هناك النفاق بمعناه الشائع الذي يجعل كل إظهار لغير ما يبطن المرء نفاقاً. والحق أن النفاق هو الاسم الذي نطلقه على الشخص غير المُكرَه الذي يُظهر غير ما يبطن. هذا حدّه السليم والمعقول والعادل. أمّا الذي يُظهر غير ما يبطن لأنّه مُكرَه فهذا نسمّيه بأي اسم آخر، أو نسمّيه بحقيقة حاله وهي "مُكرَه". وقد استعمل بعض الفقهاء هذا اللفظ مثلاً حين قالوا "لا يصحّ طلاق المُكرَه".

إذن، عدل الإسلام هو أن يسعى ليكون أهله وغير أهله أحراراً في كلامهم وفي دينهم، ومعنى الحرية هو عدم الإكراه وعدم التقييد. بعبارة أخرى، "لا إكراه في الدين"، و "أنلزمكموها وأنتم لها كارهون" و "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر". و "ادع إلى سبيل ربّك". وغير ذلك من آيات كثيرة

تكشف عن أن غير المؤمنين كانوا يتكلّمون بما يشاؤون وحتى لو كان في ذلك سبّاً لله تعالى ولرسوله وللمؤمنين وسخرية واستهزءاً بهم. وفي تفصيل هذه المسألة ارجع للقرءان، وإن شئت ارجع إلى كتابنا "السلطان".

لو لم يتكلّم الآخر، لما عرفنا. لو لم نعرفه، لم يصحّ حكمنا عليه. ولو كان مُكرَهاً، أي توجد عقوبة نفسية أو مالية على الكلام، فلا قيمة تعبيرية لكلامه. بالتالي، لا قيمة إلا لكلام الأحرار. فلابد من تحرير الناس أوّلاً، ثم النظر في كلامهم ثانياً، ثم الحكم عليهم ثالثاً إن كانوا من "أهل الحق" أو من "أهل الباطل". وبناء على ذلك، قول صاحب الحجّة "نحن أهل الحق، غيرنا أهل الباطل" يتضمّن قبول حرية الكلام، إن كان سيكون له معنى. وإن لم يكن له معنى، سقطت الحجّة من قاعدتها.

...

٦-هل حرية التعبير من مبادئ الحق أم الباطل؟ إن الحق، فيجب أن تأخذوا به، إن الباطل، فقد صرتم من أهل الباطل باستعماله.

كل داعية لشئ يريد حرية التعبير عن دعوته. هذا معلوم بالوجدان. لا يوجد أحد يريد التكلّم في موضوع ثم يقول لنفسه "يا ليت لو كان يوجد بشر يريد سلخ جلدي أو سجني سجناً مؤبداً مع الأشغال الشاقة لو عبّرت عن دعوتي ومشاعري". هذا لا أتصوّر وقوعه حتى في المجانين.

فإذا كان الداعية يعتقد بأنّه داعية الله، أو داعية "الحق"، أو داعية "الخير"، أو مصلح العالَم، أو خليفة الله، أو رسول الله، أو مغيّر التاريخ، أو غير ذلك من أسماء ومناصب كلامية وتظهر بالكلام بشكل رئيسي، فمن باب أولى أن تجده يرفض أي قيد يضعه عليه بشر غيره، بل سيتعبر هذا القيد محاربة لله تعالى مباشرة. لاحظ كيف ربط بين تقييد تعبيره وبين محاربة الله. إلى هذا الحد يريد هؤلاء حرية الكلام لأنفسهم، والتخلية بينهم وبين الناس.

إذن نسأل: هل حرية الكلام من مبادئ الحق أم الباطل؟ أي مثل ما نسأل: هل الاقتصاص من الظالم من مبادئ الحق أم الباطل؟ أو: هل الوفاء بالعقد من مبادئ الحق أم الباطل؟ نريد حكماً مجرّداً على المبدأ بشكل عام. توجد بعض الأمور عامّة في كل الناس، ولذلك نجد القرءآن يقول حتى مع المشركين "فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم" و "أتمّوا لهم عهدهم إلى مدّتهم" ونحو ذلك. فهل حرية الكلام حق أم باطل؟

إن قالوا هي من الحق، ولذلك نحن أهل الحق نستعملها حين تتوفّر لنا أو نسعى لتوفيرها لأنفسنا. نقول: إذن عليكم الأخذ بها دائماً ومع الكل. وكما أننا لا نلوم المظلوم أيا كان حين يأخذ حقّه من الظالم بالاقتصاص، أو كما أننا لا نقول للذي نتعاقد معه كائناً مَن كان حين يطلب منّا الوفاء بالعقد أو يأخذنا إلى الحاكم ليجبرنا على الوفاء بالعقد "لا يحق لك الطلب بالوفاء لأنّك كذا وكذا" ونصف دينه مثلاً ونعتبر ذلك ذريعة لفسخ العقد من طرفنا ونضرب بالتزامنا عرض الجدار، كذلك لا يحق لكم أن تمنعوا شخصاً بالقهر والإكراه من الكلام كما أنكم لا تحبّون أن يمنعكم شخص بالقهر والإكراه من الكلام.

وإن قالوا هي من الباطل. فهم ما بين احتمالين: الأول أن يقولوا "أخذنا بالباطل لأنه ضرورة"، نقول حينها: إذن لا تذمّوا الناس الذين يأخذون بنفس هذا الباطل لأنهم يرونه ضرورة، ولا للذين يأخذون بأي باطل لأنهم يعتبرونه ضرورة لتفعيل غاياتهم وتحقيق مصالحهم. الاحتمال الآخر أن يقولوا "هو باطل وأخذنا به لا يجعلنا مبطلين"، نقول حينها: هذا تحكم وتعسّف في الحكم ولا يرجع إلى قضية عقل ولا عدل، ويكشف عن كونهم غرقى في مستنقع الباطل الذي تزعمون أنكم منزهون عنه.

...

٧-كم حقيقة لابد من قبولها ليصير الإنسان من "أهل الحق" وَ من يعيّن ذلك ويفصله؟ جوابكم رأيكم وتحكمكم وناشئ بعد وجود قدرة وقدر ما من حرية التعبير عندكم.

من السهل أن يقول الإنسان "هؤلاء أهل الحق وهؤلاء أهل الباطل". لكن السؤال الأوّل: كم حقيقة لابد من قبولها ليصير من ضمن أهل الحق؟ أي هل إجابته الصحيحة عن عشر مسائل علمية وعملية هو الذي يجعله من أهل الحق، أم عن مسألة، أم ماذا بالضبط؟ ثم ما علاقة هذه المسائل بقضية حرية التعبير تحديداً؟ هذه أسئلة لابد على أصحاب الحجّة المذكورة الإجابة عنها بجواب مقنع. والواقع أنهم لم يسألوا السؤال، ولا يعرفون الجواب ولا يقدرون عليه لو سألوه. لنأخذ إجابة محتملة بالنسبة للإسلاميين: قد يقال "الذي يعتقد بالتوحيد والنبوة هو من أهل الحق، وإلا فهو من أهل الباطل". حسناً، أوّل سؤال: فماذا عن الذي لا يعتقد ببقية العقائد الأصلية والفرعية؟ مثل نحل "الأهواء والمبتدعة" عندكم. ثم ماذا عن الذي لا يعتقد في التوحيد والنبوة نفس عقيدتكم؟ أي هو يقول لا إله إلا الله لكنّه يعتبر الله جسماً أو محدوداً، فهل هذا يعتبر من أهل الحق عند من ينفي الجسمية والحدّ؟ السؤال الثاني: هب أن شخصاً يعتقد بالتوحيد والنبوة على مقاساتكم لهما، فما علاقة هذا بأن لا يكون للمخالفين له في ذلك حرية الكلام في الأمور العلمية والسياسية والاجتماعية والدينية إجمالاً؟ هل كل من أجاب الجواب الصحيح في مسألة التوحيد والنبوة (أو أي عقيدة أخرى تشتهون وضعها في القائمة) يعني أنّه مالك الجواب الصحيح في كل مسألة أخرى خصوصاً المسائل السياسية والاجتماعية والنفسانية؟ لا أظن أن منصفاً ولا شبه منصف سيجيب بالإيجاب. فكم من صاحب حق في مسائل هو صاحب باطل في مسائل أخرى. سؤال ثالث: هل ستصدرون تراخيص لأهل "الحق" (أيا كان تعريفهم، وعلى فرض أنكم أجبتم عن ما سبق بجواب يستحق الاحترام-ولن تفعلوا)؟ أي لا يكفي أن تعطوا إجابة نظرية، بل لابد من وضع نظرية قابلة للتفعيل. فكيف ستُفعّلون نظرية "إعطاء حرية الكلام لأهل الحق دون غيرهم"؟ حسناً، أبسط صورة هو أن الشخص يتقدَّم لهيئة معيّنة، وهذه الهيئة تفحصه فإذا أقرّ أمامها بما يكشف عن كونه من أهل الحق أعطته ترخيصاً بالكلام يمنع اعتقاله من الشرطة والحكم عليه بسبب كلامه. لكن هذه الصورة تتساقط فوراً حين نتخيّل شخصاً-وهو شخص سيكون منه كثير-يقرّ بما تشاء الهيئة بحسب معيارها الخاص لتحديد أهل الحق، ثم بعد ذلك يتكلّم بما يناقض ذلك (لعله غيّر رأيه بعد ذلك، واطلع على جديد) أو لعله يتكلّم في مجالات أخرى غير هذا المعيار ويقول ما لا تريدون سماعه، فهل ستتركونه وشأنه؟ الإشكالات واضحة. فمن الواضح أن القوم لا يبالون بمثل هذه الجوانب العملية، لكن ما سيفعلونه، وكانوا يفعلونه، هو أنّهم ينشرون الرعب في الناس حتى تصير الأولوية للسكوت والصمت والخرس، لأن كل شخص يتوقع إمكانية اعتقاله بسبب شئ قاله. ثم الخطوة الثانية هي سماع ما يقوله ويكتبه الناس، فإذا سمعوا شيئاً يكرهونه اعتقلوا صاحبه على أساس أنّه "من أهل الباطل" الذين لا يستحقون منحة حرية التعبير. وأبسط إشكال خطير على هذا الأمر، فضلاً عن كونه مجتمعاً إلحادي الرائحة بأسوأ المعاني (شئ يشبه ما يحصل في أخسّ حكومات الأرض الديكتاتورية)، هو أنّه تجريم بغير معرفة مسبقة بالجريمة. يعني الشخص لا يعرف مسبقاً إن كان ما سيقوله جريمة أم لا، لأنه من حيث المبدأ كل ما يقوله يمكن أن يصير مجرّماً بحسب هوى حكام اللحظة والوقت، وقد شاهدنا مثل هذا في حياتنا القصيرة حيث كان الشئ الواحد مسموحاً في فترة وانقلب الأمر بين ليلة وضحاها حتى صار ممنوعاً أشدّ المنع ومعاقباً عليه بأشدّ العقوبات، وهلمّ جرّاً.

السؤال الثاني: من يعيّن ذلك ويفصّله؟ أقصد من أعطى السلطة للذين سيعيّن كمّية وكيفية الحقائق أو العقائد أو الأفكار أو القيم التي بقبولها يصير الشخص من "أهل الحق" المستحقين لحرية الكلام؟ إن

قلنا أنهم كل أصحاب قدرة على قهر الناس على ما يشاؤون، أي استعمالنا معيار الإخضاع والعنف بغض النظر عن الإرادة العامّة للناس ورضاهم، فأوّل ما يُقال في الإجابة هو أن مثل أصحاب هذا التصرّف ليسوا بمسلمين قطعاً، وإباحة الجبرية إلحاد وجاهلية. وثانياً، وضع معيار بالإكراه والقهر وبدون حتى ترك الناس تتشاور وتختار، يعني ليس فقط جواز كسر هذا المعيار بل وجوب كسره على المؤمنين والأحرار. ولا قيمة لمثل هذا المعيار من الأساس، مثل ما أنّه لا قيمة لكل إكراه من حيث المشروعية وتأسيس الشرعية. ثالثاً، ما وضعه العنف يسقطه العنف، فإباحة العنف في تأسيس الدولة يساوي واقعاً إباحة العنف في إسقاط الدولة، ولذلك لم يزل تاريخ المتأسلمين منذ القِدَم سلسلة سوداء من الانقلابات والمؤامرات السياسية العنيفة الدموية التي لا تراعي شرعة ولا حرمة. ولا يكفّ عن العنف في إسقاط الدولة التي قامت على العنف إلا القوم الذين لا يقدرون على ارتكاب هذا العنف لإسقاط الدولة، أمّا الذين قدروا أو ظنّوا أنّهم يقدرون فإنّهم جازفوا وفعلوا، نجح القليل وصاروا هم "أصحاب الشرعية" الجدد، وفشل الكثير مع إحداث آثار دموية وظلامية لا يعلمها ويحصرها إلا الله جل وعلا. ولا أريد أن أفترض رأي آخر في الجواب عن هذا السؤال، لأننا لا نعلم ناصراً لتقنين الكلام ومنع الخصوم من الكلام إلا وعمدته في تأسيس ظلمه هذا هو العنف القاهر الذي لا يبالي بإرادة بر ولا فاجر. ثم هؤلاء يسخّرون شرذمة من سفلة الخلق، يسمونهم فقهاء ومشايخ ومفكرين ومثقفين وغير ذلك، حتى "يقنعوا" صورياً عموم الناس أن هذا القيد والتقنين الكلامي هو أمر شرعي وإلهي وضروري ونفعي.

إذن، أيا كان الجواب عن مثل هذه المسائل، فإن صاحب الجواب لن يستطيع أن يجيب إلا بجواب، أي بكلام. وكلامه سيعبّر عن رأيه. ورأيه خاصّ به وبمن هو مثله، وحيث أنّه لا يكون إلا حزبياً في نظرته لهذه المسألة، إذ غير الحزبي في أمر الكلام لا يكون إلا نصيراً لحرية الكلام مطلقاً لكل الأحزاب والأفراد (وكل فرد حزب نفسه)، بالتالي سيرفض التقيّد برأيه في منع الكلام الذي يخالف رأيه كل أولئك الذين يخالفون رأيه، أي كل أحد ليس من حزبه. النتيجة؟ لن يستطيع أن يفرض رأيه إلا على أناس ليسوا من حزبه. أي إلا على أناس يكرهون هذا القيد والقانون ويرفضونه، أو على الأقلّ على أناس لم يملكوا حرية التعبير عن مخالفتهم لهذا القانون. فلا يكون تقنين الكلام إلا إكراهاً وإجراماً وظلماً. غير ذلك في حكم الاستحالة. إذ هو تحكّم من حزب يريد إسكات كل صوت غير صوت أعضائه. وحتى هؤلاء الأعضاء لن يملك حرية التعبير إلا صفوتهم ونخبتهم، والبقية سيكونوا في حكم الأتباع العمي. فبدون افتراض وجود حرية كلام لن يستطيع الحزب التكلّم عن رأيه في حرية الكلام. فحرية الكلام هي الأصل، فتبرير القيد هو الواجب، ومدّعي القيد عليه البيّنة، لا مدّعي الحرية. الحرية هي الأصل الذي له حكم الاستصحاب، وأنصار تقنين الكلام هم الخارجون على الأصل، وهم خوارج بكل ما لهذه الكلمة من معنى سئ وناري وكلبي، فعليهم تبرير أنفسهم، ولن يبرروا أنفسهم إلا بوجود ما يريدون نفيه، فسعيهم لتبرير أنفسهم ينقض تبريرهم حتى قبل النطق بأوّل حرف من هرائهم. هل رأيت عظمة وقوّة حرية الكلمة، هي شئ لا ينكره إلا من ينكر نفسه قبل إنكاره، ومن هذه الحيثية تشبه الوجود، إذ لا ينكر الوجود إلا موجود، فإنكاره دليل بطلان إنكاره. فسبحان من جعل حرية الكلمة التي هي شعاع الروح ومادّة العقل لها نفس حجّية نور الوجود. كيف لا، ونحن لا نرى حرية الكلمة إلا في أناس حياتهم تشبه الموت، ووجودهم في حكم العدم.

...

٨-الحجة تفترض عدم وجود حريات وحقوق مشتركة بغير اعتبار الحق "الديني". وبناء على ذلك تجيز لنفسها ما تمنعه لغيرها. إذن، فما الذي يمنع قياس بقية الأمور على هذه فنقول: بجوز لنا الزنى ببنات

أهل الباطل ولا يجوز لهم الزنى ببناتنا، وتجوز لنا سرقة أموالهم ولا عكس، وإقراضهم بالربا ولا عكس، وقتلهم ولا عكس، واستعبادهم ولا عكس؟ وإن فعلنا ذلك، حلّ الفساد وسفك الدماء والفوضى وانمحق العدل والإنصاف والتعارف بين الشعوب والقبائل.

السؤال الأساسي هنا هو: هل يوجد في الإسلام (أو في أي ملّة تتخذ الحجّة محل البحث لنفسها) إقرار بشئ من الحقوق للآخرين لا لصفتهم الدينية بل لصفتهم الإنسانية والآدمية والبشرية؟ إمّا يوجد وإمّا لا يوجد. إن كان يوجد، فما هي؟ وإن كان لا يوجد، جاز لكل غير مسلم أن يفعل ما يشاء بالمسلمين من سحق ومحق بنفس الحجّة وعلى اعتبار أن المسلم لا قيمة له من حيث أنّه لا يشتمل على الصفة الدينية التي للآخر الذي سيسحقه ويمحقه.

إذا نظرنا في القرءان سنجد أنّه يقول حتى عن المشركين مثلاً، "فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم". ويقول أيضاً "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم إن الله يحبّ المقسطين". وغير ذلك من آيات كثيرة في الباب. تبيّن أن البرّ والقسط والاستقامة حتى مع نقيض المؤمن في أعزّ ما عند المؤمن بالقرءآن وهو التوحيد، هو أمر يحبّه الله، بشرط أن لا يكون المشرك من المعتدين على النفس والمال (فالقتال للنفس، والإخراج من الديار للمال). ثم نجد أن القرءان يأمر بقتال المؤمنين في حال بغوا على مؤمنين غيرهم، مثل آية البغي المعروفة "فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله". وأمر الله باسترداد الحقوق المالية من المعتدي والسارق ولو كان من المسلمين، كما هو معروف ومجمع عليه. إذن، المشرك إذا لم يعتدي على نفس ومال المؤمن، وجب على المؤمن أن يبرّه يقسط إليه والله يحب ذلك منه. والمؤمن إذا اعتدى على نفس ومال المؤمن، وجب أو جاز للمؤمن أن يقتصّ منه ولو بالإكراه. فمن الواضح أن البرّ والإقساط غير مبني على صفة الشرك والإيمان. فإذا لم يكن مبنياً على صفة الشرك والإيمان، فلم يبق إلا أنّه مبني على أنّه إنسان. بل حتى الحيوان لا يجوز العدوان عليه بغير حق. بل حتى النبات والماء الجاري لا يجوز الاعتداء عليه بغير حق. وهذا معلوم من القرءآن والحديث الصحيح. فإذا كان الأمر كذلك، علمنا أنه من حيث المبدأ للإنسان حقوق من حيث هو إنسان.

وبناء على هذا المبدأ، نبدأ ننظر في ماهية هذه الحقوق وعددها وكيفيتها وشؤونها المختلفة. وحيث أن بحثنا هنا يقتصر على أمر الكلام فلن ننظر في غيره. فنسأل الآن: هل القرءان يقرر حق غير المؤمن بالتكلّم حتى في ما يعاكس الإيمان والقرءآن أم لا؟ كيف سنعرف الجواب؟ توجد ثلاث طرق: الأول أن نبحث عن آية توجب علينا إسكات غير المؤمنين بالإكراه والعقوبة النفسية أو المالية. وهذا الطريق إذا سلكناه سنجد أنّه لا توجد ولا آية في كتاب الله تأمر بمعاقبة مؤمن أو غير مؤمن على الكلام عموماً. ولا تقل "آية جلد القاذف" فتلك آية ليس فيها حجّة، كما فصّلناه في كتاب السلطان، فانظره هناك، وأبسط ردّ هو أن الآية لا تنهى عن القذف لكن توجب على الرامي أن يأتي بشهود عند الحكام، بالتالي تجيز القذف، واشتراط الحكام لشئ لمن يشهد عندهم لا يعني تقنين الكلام مطلقاً، فلو أراد أن يرمي ليس في مجلس الحكام فليرمي ولا شئ عليه وهو ما حدث في قصّة الإفك. انظر كل تفاصيل الآيات في كتاب السلطان فقد أطلنا النَّفَس فيها لأنّها أوّل ما يخطر ببال الناس عادة. الطريق الثاني أن نرى كيف تعامل الله في أحكامه مع الذين تكلّموا بكلام ضدّه أو ضدّ رسوله وضدّ ملائكته وكتبه ودينه. وهذا القرءآن طافح به من أوّل سورة إلى آخرها. ولن تجد في آية منها أن الله أمر رسوله بمعاقبة أحد على هذا الكلام. والشواهد المفصّلة في كتاب السلطان. وحسبك أن تقول لأي شخص ممن يزعم أن كتاب الله فيه معاقبة على الكلام: آئتني بآية تبرهن على دعواك. ولن يستطيع، وإن فعل فانظر بشئ من التمعن

في الآية ولن تجد فيها ما يدّعيه. وهذا من أهمّ الطرق إن لم يكن أهمها، لأنّه تطبيق عملي للحكم، أي فيها نماذج عملية على حالات واقعية وكيفية حكم الله فيها وأمره لرسوله وللمؤمنين بشأنها. الطريق الثالث أن تنظر في ما سمّاه الله ظلماً من أفعال الكافرين مع الرسل والذين يأمرون بالقسط من الناس، وانظر هل جرَّمهم حين عاقبوا الرسل والمؤمنين بسبب كلامهم أم لا. فإذا وجدتهم قد فعلوا، وقد فعلوا، فالنتيجة أن حكم الله هو ترك الرسل يتكلّمون بغير تعرّض لهم بأذية في أنفسهم وأموالهم، وحيث أن الله يحكم بذلك ويوجب على غير المؤمن بالرسل أن يتركهم يتكلّمون كما يشاؤون حتى فيما يعارض مصلحة وعقيدة السامعين والملأ والملوك والأكثرية، فإذن من باب الإنصاف لابد أن يكون لغير المؤمنين بالرسل نفس الحرية التي أرادها الرسل إذا صارت الدولة لهم. فالذي يلوم غيره على قمعه بسبب كلامه حين كان مستضعفاً، إذا استضعف هو غيره وأكرهه على السكوت بالقمع والعقاب حين تصير القوة معه، مثل هذا اللائم هو إنسان غير منصف ولا يستحقّ الاحترام ولا نقول فقط لا يستحقّ الإيمان به. وقد مرّ هذا المعنى معنا من قبل، لكن الإضافة هنا أن تبحث في كتاب الله عن شواهد هذا الأمر وهي كثيرة جدّاً، انظرها في كتاب السلطان إن شئت. الحاصل: انظر بأي طريق يؤدي إلى العلم بما في كتاب فيه أحكام، أيا كان هذا الكتاب، وستجد أن كل الطرق تؤدي إلى مدلول واحد وهو أن عدم المعاقبة في النفس والمال على الكلام (أي اصطلاحاً وللاختصار: حرية الكلام) هو من الحريات التي أقرّ بها القرءان للإنسان من حيث هو إنسان، لا من حيث هو تابع للقرءان. الحجّة إذن قائمة على فرضية باطلة-بالنسبة لإنصاف الإسلام على الأقلّ.

الدليل الثاني الذي نذكره هو القياس. أي لماذا لا نقيس جواز استباحة كل شئ من غير المسلمين (أو الغير عموماً، ولو كان مسلماً لكنه ينتمي لمذهب أو طائفة مختلفة عنّا). فالزنى والسرقة والربا والقتل والاستعباد كلّه مباح لنا أن نفعله بخصومنا. نعم، قد تقول لي: لكن أليس هذا هو الواقع؟ ألا يستبيح أصحاب هذه الحجّة هذه الأمور من خصومهم ويرون أن من حقّهم ذلك؟ فهم يزنون ويسمّون ذلك ملك يمين، ويسرقون ويسمّون ذلك غنائم، ويقتلون ويسمّون ذلك جهاداً، ويستعبدون ويعتبرون ذلك شرعاً. أقول: نعم لكنهم لا يستبيحون المراباة. بغض النظر عن تفاصيل بقية الأمور التي لا أريد الخوض فيها الآن، لكن لننظر فقط في الربا. لا يوجد مسلم عموماً يستبيح أخذ الربا من غير المسلم لكنّه يحرّم على نفسه أخذه من المسلم مثله. على الأقلّ، لم أطّلع على مثل هذا الموقف إلى الآن، وإن كنت لا أستغرب وجوده لو رأيته، فالذي يستبيح الذبح في حال الكلام والمخالفة السلمية هل سيعجز ضميره عن تحمّل أخذ ثلاثة في المائة على القرض. إلّا أني لا أذكر هذا الدليل إلا من جهة واحدة وهي التشبّه بالخبيث من أهل الكتب. فإن استباحة الشئ من المختلف بالدين وعدم استباحة مثله من أهل الدين هو شئ في القرءان من خصائص المثال المسماة باليهود. قال القرءان {ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً، ذلك بأنهم قالوا "ليس علينا في الأميين سبيل"، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون.} وتأمل في ما قاله أبو جعفر الطبري في ذيل هذه الآية (قال أبو جعفر: يعني بذلك جل ثناؤه: أنّ من استحلّ الخيانةَ من اليهود، وجحودَ حقوق العربيّ التي هي له عليه، فلم يؤدِّ ما ائتمنه العربيُّ عليه إلا ما دامَ له متقاضيًا مطالبًا من أجل أنه يقول: لا حرَج علينا فيما أصبنا من أموال العرب ولا إثم، لأنهم على غير الحق، وأنهم مشركون. ). انتهى. أقول: لاحظ تعبيره "حقوق العربي". ولاحظ تفسيره لتبرير هؤلاء الخونة "لأنهم على غير الحق وأنهم مشركون". ولاحظ تعبيره عن ضمير هؤلاء الخونة "لا حرج علينا فيما أصبنا من أموال العرب". فهل موقف هؤلاء الذين يظلمون غير أهل دينهم بحجّة أنهم على غير الحق، إلا مثل موقف هؤلاء الظلمة الخونة

من أهل الكتب، والذين يعيّن جمهور المفسّرين أشخاصهم بأنّهم "اليهود". وهكذا الأمر حذو القذّة بالقذّة مع أهل هذا الكتاب، أي أهل القرءآن. فيوجد فيهم من يرى وجود حقوق لكل الأمم بغض النظر عن أديانهم، وهم الصادقون من أهل القرءآن، ويوجد خونة أثمة ظلمة فجرة هم الذين يعتبرون الانتماء الديني والهوية الدينية والمذهبية والطائفية هي المعيار الوحيد وإلّا فلا حرج من استحلال حقوق الآخرين وأكلها بدون أي حرج، ولهم تبريرات دينية وعقدية تتعلّق ب "الحق" و "الشرك" أيضاً، لا تخف لديهم الكثير من ذلك حتى يصمّون آذانك ويقلبون معدتك، إلّا أنهم ورثة خبثاء اليهود في نهاية المطاف في موقفهم هذا. بل هم أسوأ من هؤلاء الذين تكلّمت عنهم الآية. فهذه الآية تتكلّم عن الذين يستحلّون أموال المختلفين معهم في الدين، لكن هؤلاء "الإسلاميون" يستحلون إزهاق نفوس وتعذيب أبدان وإكراه قلوب وعقول وألسنة الناس. فإذا كان مستحلّ المال بغير حق بسبب الاختلاف في الدين خائن ظالم، فمستحلّ ما هو أعظم من المال كيف يكون. وهؤلاء الظلمة-وهم جمهور فقهاء وعوام الذين يزعمون أنهم ورثة القرءآن والأنبياء اليوم. فتأمل بالله عليك في أي هاوية سقط الكثير جدّاً من رؤساء وأذناب هذه الأمّة. ولاتعجب بعد ذلك من الذلة والمسكنة التي ضربها الله بها. فالتوبة التوبة.

الدليل الثالث هو آية التعارف. فالله قد قال أن سبب خلق الناس ذكر وأنثى وجعلهم شعوباً وقبائل هو {لتعارفوا}. فالسؤال: ما معنى {لتعارفوا}؟ هل أن نسأل عن ألقاب بعضنا وكيف نأكل الطعام ؟ "تعارف" صيغة تفاعل، أي تبادل الفعل. والتعارف من المعرفة. إذن المقصود: تبادل المعرفة. "لتعارفوا" أي لتتبادلوا المعرفة. كل معرفة. فكل صنف منكم يملك معرفة عليه أن يوصلها إلى غيره. أمّا أن يفهم التعارف في الآية على أنّه المقصود التعارف حصراً في الأنساب والأفخاذ وما إلى ذلك، فهذا باطل قطعاً، ولا يقول به فقيه في القرءان يتكلّم بما رآه في كتاب الله وهو ينظر بتجرّد. مرّة أخرى، تريد أن تنظر إلى أعداء التعارف، فقد ضرب الله لك أمثالهم فقال في اليهود أنهم يقولون "إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تؤتوه فاحذروا" ويقولون "لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم" وقال عنهم أيضاً "يكفرون بما وراءه وهو الحق من ربهم". أي أنهم لا يأخذون العلم والمعرفة والفائدة والحق إلا ممن هو منهم، من شعبهم، من قبيلتهم، من دينهم، ومن صنفهم وجنسهم ومذهبهم، سمّه ما شئت. فأساس علاقتهم بغيرهم ليست التعارف، ليس تبادل المعرفة. قال الله "سيريكم آياته فتعرفونها". فذكر الله صيغة التعارف في أمر الرؤية ومشاهدة الحقيقة ومعرفة الفكرة والأمر النافع في الجملة. كذلك هنا، "جعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. الذكر يعرف ما لا تعرفه الأنثى، وهذا الشعب لا يعرف ما يعرفه ذلك الشعب، وهذه القبيلة تعرف ما لا تعرفه تلك القبيلة، والشعوب تعرف ما لا تعرفه القبائل والعكس صحيح، فما العمل وما أساس العلاقات بين الناس؟ الجواب: التعارف. كل صنف يُعرّف غيره ما يعرفه، وينقل إليه معرفته. وهكذا ينتفع الكل بما عند الكل. وهكذا تتفاضل الأمم، أي أيّها أكثر معرفة وأكثر تبادلاً للمعرفة. ولن تجد في الماضي أو الحاضر أمّة هي أعظم من الأمّة التي تمارس أكبر قدر من التعارف الذي وجّه إليه القرءآن. بناء على ذلك، وحيث أنّه لا تعارف إلا بالتعبير عن المعرفة، ورأس التعبير الكلام، فهذا يعني أن القرءآن يوجب ويجعل أساس العلاقات بين الأمم المختلفة مبنياً على التعبير، إذ لا تعارف بغير تعبير، فتعبير الآخر والمختلف معنا جائز، على عكس ما في الحجّة محل البحث.

...

٩-إن كنتم "أهل الحق" فكيف يؤثر فيكم أهل الباطل والظلم ؟!

الحق إمّا أن يكون نظرياً أو عملياً. أي إمّا أن تكون معتقداً لأمور هي حق ومطابقة للواقع. وإمّا عاملاً بأمور هي حق وليست بظلم. أي الحق كحقيقة وكحقوق. الآن، حين يقولون "نحن أهل الحق".

فنأخذ هذا على أوسع معانيه وهو أنهم أهل حقيقة وحقوق، أي يعتقدون بما هو حق في الوجود ويعملون بما هو حق ويوجدونه. فكرهم حق، وسلوكهم حق.

حرية الكلام تتعلّق بالتكلّم-في أسوأ الأحوال-عن الباطل والظلم. فأنت تعتقد حقّاً، ويأتي شخص يدعوك إلى عقيدة باطلة. وأنت تعمل بالحق، ويأتي شخص ويدعوك إلى ارتكاب الظلم والفساد. والسؤال الآن: إن كنتم يا أهل البلد التي تقول بالحجّة محل البحث من أهل الحق، فكيف يؤثر فيكم أهل الباطل والظلم؟ إن كنتم أهل النور، فكيف يؤثر فيكم الظلام؟

لنبدأ بالأساس الذي هو الحق كحقيقة. فأنتم تعتقدون بأمور ترونها حقائق. السؤال: كيف عرفتم أن عقائدكم حقيقة؟ الجواب: إمّا بالوجدان، وإمّا بالبرهان، وإمّا بالتقليد كالعميان. فإن كنتم أهل كشف ووجدان وذوق، فلا يمكن لكل كلام أهل الأرض أن يغيّر من وجدانكم، إذ ليس بعد العيان بيان. ولا توجد حجّة أقوى من الوجدان والكشف ومشاهدة حقيقة الشئ. وإن كنتم أهل فكر وبرهان ونظر، فأيضاً لا يمكن أن يغيّر فكركم أحد بألفاظه، إذ البرهان أساس متين، فإن لم يأت ببرهان أقوى ما كان له تغيير رأيكم، والشبهة والمغالطة لا تغيّر تأثير البرهان في العقل إن كنتم تعقلون. وإن كنتم أهل تقليد كالعميان والبهائم، فلا يصح أن تكونوا من أهل الحق حقّاً، أو ليس بإمكانكم الجزم بأنكم من أهل الحق لأنهم إنّما قلّدتم على جهل من أنفسكم، فالأعمى لا يستطيع أن يجزم بأنه سائر على الطريق الصحيح، فما الذي يجعل سماعكم لكلام فلان أولى من سماعكم لكلام علّان. فإذن، لا مجال لتأثير كلام أي شخص في أهل الحق الذين يعلمون أنهم أهل الحق، في أي مسألة كانت وبغض النظر عن المجال المعرفي.

فإن قلت: لكن لعل إنساناً يتكلّم بما يناسب الهوى، فيزيح الناس عن ما هم عليه من الحق إلى باطل وظلم. رددت عليك بقولي: الذي يتبع الهوى بعد العلم إنما هو جاهل لا يستحق لقب أهل الحق، هذا إن لم يكن مشركاً بحكم قوله تعالى "أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضلّه الله على علم".

بالتالي، تحت عنوان "أهل الحق" لا يمكن قبول حدوث تأثير باطل وظلامي من الآخرين.

...

١٠-في الحجّة فرضية التأثير القهري للمتكلم، ولذلك يمنعون نشر "الباطل"، وهي فرضية باطلة.

"فرضية التأثير القهري للمتكلّم" هي افتراض أن التكلّم سبب قهري طبيعي يؤثر باستقلال عن فكر وإرادة السامع والقارئ، كما تفعل الأسباب الطبيعية في المفعولين. مثلاً، النار تحرق جلد الطفل والشيخ والراغب والرافض لحدوث الحرق على السواء. أو لو جاء شخص وصفعك على وجهك، فليس بإمكانك تغيير حقيقة الصفعة بفكرك وإرادتك، بل ستحدث غصباً عنك أي بعد وقوعها عليك وليس بإمكانك رفضها أو فهمها فهماً يغيّر من واقع صورتها. وهكذا في بقية التأثيرات الطبيعية. الكلام ليس من هذا الصنف. قد يسمع عشرة أشخاص نفس الجملة، فينفعلون بعشرين طريقة مختلفة من النقيض إلى النقيض، ولا أقول فقط بعشرة طرق مختلفة. فإذا قال ملحد "الله غير موجود" لجماعة من المؤمنين بالله، فلن يحدث أثر قهري في نفوس وعقول ووجدان المؤمنين يجعلهم يرددون فوراً كالببغاءات "الله غير موجود" وتتغيّر قناعتهم ومشاعرهم بسبب كلمته هذه فقط لأنه قالها. وهذا أمر بديهي. ومن هنا العبارة الشائعة لعلها في كل اللغات "فلان صاحب كلام وحسب" يقصدون أنه غير فاعل وغير مؤثر وإنما يتكلّم فقط. فالكلام يؤثر من حيث هو صوت بنحو قهري، ومن حيث دخول الألفاظ في آذان السامعين في محيطه كذلك، لكن من حيث كيفية فهم الألفاظ وكيفية التعاطي معها ليس الأمر قهرياً وفورياً بغض النظر عن قناعات وأفكار السامعين وإرادتهم.

إذن حتى لو قبلنا بأنه يوجد أناس هم "أهل الحق" مطلقاً، فإن هذا لا يؤدي إلى وجوب منع المتكلّمين بالباطل بينهم على اعتبار أن هذا سيؤدي إلى تغيّر أهل الحق من الحق إلى الباطل، ومن الصواب إلى الخطأ، ومن الخير إلى الشرّ. أي لن يؤدي إلى "نقلهم" من مقامهم هذا إلى مقام آخر، كما تفترض الحجّة. لا يؤدي كل قول إلى نقل. ولا كل قول يغيّر العقل. بدون وجود نوع اقتناع وقبول ذاتي واستعداد وقابلية، لا يؤثر الكلام في أحد ولو دعا الرجل قومه ليلاً ونهاراً وسرّاً وجهاراً، بل قد يكون حال قلوبهم وعقولهم ونفوسهم بحيث كلّما سمعوا دعوته ومجادلته يزيدهم ذلك نفوراً وفراراً، ولو كان المتكلّم يصبّ عليهم أمطار ألفاظه مدراراً.

...

١١-خطر على الحق منع مبدأ حرية التعبير: لأن أهل الباطل لو تمكنوا سيمنعوا أهل الحق من نشر حقّهم.

وما أكثر ما حصل هذا على ممر التاريخ. إذ حين يرى المستضعفون أنهم لن يتمكنوا من نشر ما عندهم وإعلان حقيقة مذهبهم وطريقتهم في الحياة إلا باستعمال العنف والقوة القاهرة، سيبدأوا بالسعي في تحصيل ذلك. والذين هم في السلطة الآن يقهرون الناس تتراخى أمورهم مع الزمن ، والاعتياد على الدعة والهدوء، وكل فترة وفترة تنشأ حركة جديدة تسعى لقلب نظام الحكم وإسقاط حكومة وإقامة أخرى، كما هو ظاهر قديماً وحديثاً، خصوصاً في بلادنا العربية والإسلامية التي لم تشمّ رائحة حرية الكلام بسلام بعد، واعتقد العامّة أن الوسيلة الوحيدة لجذب الجمهور لصفّهم هو بتوجيه السلاح عليهم وقهرهم كما تفعل الجماعة المسماة بالحكومة الآن، وعلى هذا النسق ينتشر العنف، وكل من يصل إلى موقع يمكنه من قهر الآخرين ومنع المخالفين له في المذهب والدين يستغلّه، وتستمر سلسلة القمع والقهر القديمة المتجددة. فأهل الحق أولى الناس بالسعي في طريق ترسيخ مبدأ حرية الكلام حتى يضمنوا أنه مهما تغيّر الحال فلن يتغيّر بنحو يمنع من تكلّم أهل الحق بالحق ويصدعون به بسلام وأمن. أما كيفية ترسيخه فليس محلّه هذه المقالة، وأوّل الترسيخ هو الاعتقاد بوجوب الترسيخ، وهذه المقالة تردّ على فكرة وجوب عدم الترسيخ وعدم القبول بمبدأ حرية الكلام من الأساس.

واعتبروا بما حدث للأنبياء والأولياء والعلماء على ممر التاريخ حتى تعلموا مدى خطورة عدم وجود حرية الكلام بضمانة العامّة ومن يمثلهم بنحو أو بآخر في السلطة.

...

١٢-قد يكون الباطل تمهيداً للحق، كالتفكير والتجارب.

من فوائد نشر الباطل والظلم المعلوم البطلان، أي نشره في صورة ألفاظ وكلمات، هو أن تعقّل هذه الأمور وتصورها قد يكون تمهيداً لاعتقاد الحق ومعرفته. فأنت حين تفكّر تنتقل من جهل إلى علم، وتطرأ عليك تصورات خاطئة وباطلة وآثمة، لكنك تنتقل منها إلى ما هو صواب وخير في حال نجحت في التفكير. فالباطل ليس دائماً غير مفيد. ومثال ذلك ما يلقيه العلماء في كتبهم ويذكرونه من شبهات وأكاذيب وحجج الخصوم ويفصلونها ثم يردون عليها، وفي القرءآن من ذلك الشئ الكثير جدّاً جدّاً. كذلك حين تقوم بتجربة في شأن ما، أيا كان هذا الشأن، فقد تفشل مراراً قبل الوصول إلى الأمر النافع. بالتالي الباطل تمهيد للحق، ومقدمة من المقدمات إليه، ودرجة ينبغي الصعود عليها لبلوغ الحق. "وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين". فمعرفة سبيل المجرمين هو وسيلة من وسائل معرفة سبيل المسلمين. كما أن معرفة الجاهلية مهم لتمييز الجاهلية عن الإسلام، أمّا أولئك الذين عاشوا في الإسلام

وولدوا فيه، فهم أكثر عرضة لإحداث أمور جاهلية بل وباسم الإسلام ونصوصه، لأنه لم يجرّب ويتصوّر ويفهم خصائص الجاهلية. وقس على ذلك.

بناء على ذلك، رفض "نشر الباطل" بين "أهل الحق"، هو حرمان لأهل الحق من الحق الذي في الباطل. وهو حرمان لأهل الحق من تمييز الحق من الباطل بالوعي المباشر. وهو أيضاً حرمان لأهل الحق من اختيار الحق على الباطل مع توفّر الباطل، كما ترى إسلام المسلمين في البلاد ذات الأكثرية غير المسلمة عادة ما يكون أصدق وأمتن من إسلام المسلمين الذين عاشوا وولدوا في البلاد ذات الأكثرية والسيادة المسلمة ولو اسمياً وعرفياً، فذلك اختار الإسلام على غيره، أمّا هذا لم يفهم إلا الإسلام ولذلك عادة لا يفهمه ويضعف فيه ويصير إلى تحريفه بنحو أسهل من غيره، أو قد لا يتمسّك به تمسّك الذي رأى غيره وما هم عليه فعرف قدر ما منّ الله به عليه، ولذلك كثيراً ما نرى الشباب المسلم يسافر إلى الغرب ليدرس مثلاً فتراه يلتزم في الإسلام ما لم يلتزمه حين كان في بلاده ولو كانت بلاد الحرمين الشريفين، وما أكثر ما رأينا ذلك وسمعنا عنه، وإنّي شخصياً أعرف شخصاً كان ملحداً في بلاد الحرمين، فلما سافر إلى بلاد الملحدين صار مسلماً ! فتأمل.

في الباطل يكمن كثير من الحق وما ينفع أهل الحق. ولو لم يكن كذلك، لما ورد ذكر كلمات أهل الباطل في كتاب الحق تعالى الذي أمرنا بتدبّر كل ما فيه، حرفاً حرفاً، وفي كل حرف عشر حسنات، حتى أحرف "يأيها الذي نزل عليه الذكر إنّك لمجنون" توجد فيها حسنات كثيرة ! فسبحان الحق عما يزعمه "أهل الحق".

...

١٣-الحجّة تستبطن مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" بشكله القبيح. ولازم ذلك يرفضه أهل الحجّة.

أقصد أنهم يعتبرون نشر الحق الذي عندهم غاية، فيستبيحون في سبيلها أي وسيلة حتى لو كانت وسيلة يرفضونها وهي حرية الكلام ويعتبرونها من أمر الشيطان والهوى إذ الحرية أمر قبيح عندهم ولفظ يدعو للريبة والاشمئزاز. إذن يتوسّلون القبيح عندهم للحصول على الحسن عندهم، وما هذا إلا أسوأ صور مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة". وكثيراً ما نجد هؤلاء يرفضون مبدأ الغاية تبرر الوسيلة بأقذع العبارات ويتهمون أصحابه بأسوأ التهم. وباستغلالهم لحرية الكلام في بلاد الآخرين مع رفضهم لمبدأ حرية الكلام يكونوا هم من أولئك الذين يستحقون اللوم والشتم على ألسنتهم وبألسنتهم.

...

١٤-قائل الحجّة لا يرى بلاد المسلمين إلا بحاجة إلى الإصلاح. وإصلاحه وهو بشخصه فساد وإفساد بالنسبة لغيره من الرؤساء والكبراء. فعليه، لن يحق له التكلّم في تلك البلاد وإيصال رسالته الإصلاحية إليهم.

أي هذا الإسلامي المستعمل للحجّة محل البحث يرى ضرورة "إصلاح" بلاد المسلمين. وكل الإسلاميين يرون ذلك كما هو معلوم، بل الكل يرى ذلك بنحو أو بآخر. فإذا كنّا سنمنع حرية الكلام لكل من نراه غير مسلم، أو من مذهب مبتدع، فلابد من منع هذا الإسلامي وكل جماعة إسلامية من الدعوة والسعي للإصلاح في بلاد المسلمين الذين لا يدينون بالإسلام الذي يدينون به لا أقل من حيث التفاصيل التي يتميّزون بها. بل حتى أشخاصهم قد تُعتَبر مشبوهة لرؤساء السياسة وكبراء الديانة في هذه البلاد، فتمنعهم من الكلام بحجّة أنه لا يجوز ضمان حرية الكلام لمن نرى دعوتهم كباطل وشر أو لا أقلّ أضعف في الحقانية والصلاحية من ما عندنا. فكما ترى، أوّل المتضررين من منع حرية الكلام هم الذين أمرهم يقوم في أساسه على الكلام مع الناس. فهؤلاء حين يذمّون تحرير الكلام ويرفضونه يرغبون في

إطلاق النار على رؤوس خصومهم فإذا بهم يطلقون الرصاص على رؤوسهم هم. "يخربون بيوتهم بأيديهم"

...

١٥-بمثل منطق هذه الحجّة حورب الأنبياء والأولياء. وموافقة المجرم في الأصل الذي انطلق منه في إجرامه هو مشاركة له في جرائمه.

أمّا أنه بمنطق هذه الحجة حورب الأنبياء والأولياء فهو ظاهر. إذ كل قوم كانوا يرون أنفسهم على الحق والطريقة المثلى والخير، وأن الفساد والإفساد والأكاذيب في كلام الأنبياء والأولياء.

وأمّا أن مشاركة المجرم في أصل إجرامه هو مشاركة له في جرائمه، فهذا أيضاً واضح، لأن قبولك بالشجرة التي أثمرت ثمرة هو قبول بوجود هذه الثمرة، ولو كنت أنت مكانهم ستفعل في الأنبياء والأولياء مثل ما فعلوا، كما حدث مثلاً في تاريخ المسلمين وحاضرهم حيث لا تكاد تجد عالماً وولياً إلا وهو مبتلى من حكام عصره وأمراء بلده بوجه أو بآخر بسبب كلامه أو عدم كلامه في أمور يريدونها منه. وقد اعتبر الله بني إسرائيل الذين رضوا عن قتل آبائهم للأنبياء بأنهم هم أنفسهم بمثابة قتلة الأنبياء في آية "فلِمَ تقتلون أنبياء الله" وآيات غير هذه تقرر هذا الأصل. فالرضا عن الحادثة مشاركة في الحادثة، هذا معلوم، فما ظنّك بالرضا عن الأصل الذي أنتج الحادثة لا فقط صورة الحادثة، فهو ليس فقط مشاركة في هذه الحادثة الجزئية بل هو قبول مشحون بكل حادثة يمكن أن ينتجها ذلك الأصل. جريمة الراضي عن الجريمة هي جريمة واحدة، لكن جريمة الراضي عن الأصل الذي أنتج الجريمة هي جريمة لا متناهية. ثم قد ثبت عندنا أن الحساب الأخروي مبني على قبول ورفض الأصول، أي أصول الأعمال لا صورة الأعمال، ولذلك عدل الله في تخليد الكافر مبني على أن الكافر لو خلّده الله في الدنيا سيبقى كافراً بالتالي يُعاقب بعقوبة لا متناهية تتناسب مع الأصل الذي اتخذه لنفسه وكان بإمكان هذا الأصل أن ينتج آثاراً غير متناهية، "ولو ردّوا لعادوا إلى ما نهوا عنه". فحاسبهم الله على أصولهم لا على صورهم. أي القلب لا البدن. كذلك الأمر هنا. أصل المعاقبة على الكلام الذي لا يتناسب مع عقلك وهواك واختيارك هو أصل ينتج عدوان لا نهاية له، سواء كان عدوانا على نبي أو شقي، وكل ذلك في ذمّتك. فالحذر الحذر.

...

١٦-تقول "الشر عندهم والخير عندنا". فإن قصدت خير الدنيا، فأنت تأخذه منهم، أو كثير من خير الدنيا هو ما عندهم. وإن قصدت خير الآخرة، فالقرءان لم يأمر بمنع الدعاة إلى النار من الدعوة إلى النار بل احتوى على دعوة أهل النار وشرحها وذكر أصولها وكثير من فروعها.

...

١٧-كون "أهل الباطل" يملكون من الثقة بما عندهم وسعة العقل والصدر لترك مخالفيهم من "أهل الحق" (أي أنتم حسب رأيكم) يؤدي بقوّة إلى إقناعنا بأنهم هم أهل الحق، وأنتم بسبب خوفكم من تكلّم مخالفكم في بلادكم يأخذ بوجداننا إلى الاعتقاد بأنّكم أهل الباطل. فما عرفنا الحق إلا قويّاً حديداً، ولا عرفنا الباطل إلا جباناً رعديداً.

...

١٨-كيف حصّلتم حرية الكلام لأنفسكم؟ إن قلتم بمساعدة الجبابرة، كنتم منهم وجاز للكل الاستعانة بالحديد والنار لتحصيل حرية كلامه. وإن قلتم أسبغها علينا غيرنا من المخالفين لأنهم يأخذون بالمبدأ عموماً بغض النظر عن مَن سيستعمله، فقد أقررتم بفضلهم عليكم. فإمّا أنكم جبابرة ملاعين، وإمّا أن أنصار مبدأ حرية الكلام خير منكم.

...

الحاصل: لا يقول مؤمن بالقرءآن بالحجّة محلّ البحث. والعاقل لا يفضّل مثل الطريق الذي تسلحه الحجّة.

الكلام شأن من أخصّ شؤون الإنسان بما هو إنسان. ولا يجوز أن يكون بين قلب الإنسان ولسانه وقلمه أي فاصل غير محض إرادته وخالص اختياره.

معيار حرية الإنسان هو حرية كلامه مع غيره من الناس. وإنسان غير حرّ لا قيمة لحياته، وخير له لو لم تلده أمّه.

"الرحمن. علّم القرءآن. خلق الإنسان. علّمه البيان".

..............................................................والحمد لله.

( مجنون ذو فنون )

يُروى في ميراثنا العربي العظيم ، وتراثنا الإسلامي الكريم ، عن رجل- وما أكثر رجالنا ، وأعزّ قبيلنا ، برحمة ربّنا ومدد رسولنا- من بني عامر ، الذي عمروا الكون بالعشق ، وخرج منهم من يُلبس بالشعر الحق، قال {مُطرنا مطراً شديداً في ربيع ، ودام المطر ثلاثاً ، ثم أصبحنا في اليوم الرابع على صحو} المطر نزول القرءآن وتجلّيات أسماء الرحمن. اليوم الأوّل تنزّلت روحه، وفي الثاني تنزّلت أمثاله ، وفي الثالث تنزّلت عربيته، وحلّ ربيع القلوب الذي هو الذكر والفكر وتلقّي واردات الغيوب، ففي اليوم الرابع وهو استقرار النفس الإنسانية بالنور الإلهي فيها، صار الصحو الذي هو الانتباه من غفلة الحجاب ، والرجوع إلى الوحدة المطلقة بعد تعدد الأرباب .

{وخرج الناس يمشون على الوادي} الوادي هو كتاب الله ، والماء فيه هو المعاني التي تسيل فيه. وخرج الناس من الظلمات إلى النور ، يمشون بنور الله "أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلناه له نوراً يمشي به في الناس". والمشي هو التفكر في المعاني ، والسياحة في العوالم ، وإفاضة بركة الاستنارة على الأرض بمجرّد التواجد عليها.

{فرأيت رجلاً جالساً حَجْرَةً وحده} وهو من الأفراد من أهل الله الذين لا يعرفون إلا الله ولا يعرفهم إلا الله. يعتزلون الناس لانشغالهم بالحق تعالى ومناجاته والتعلّم منه. يكتفون بحَجرة، أي ناحية من النواحي، ولا يهتمّون إلا بما يقيم معاشهم بالقدر الكافي الطيب للتأمل. وحدتهم ظاهرة، والحقيقة أن الوجود كلّه يعطف عليهم، الله يصلّي عليهم، وملائكته يسجدون لهم، والمخلوقات تستغفر لهم وتتسخر لهم. الفرد ظاهره الانفراد والقبض، وحقيقته الجمع والبسط.

{فقصدته} وهو الحجّ، لأن الفرد من أهل الله هو كعبة العالَم ومركز دائرة المعرفة. ومهما تتعدّت أشخاص الأفراد فإنّهم لكونهم على قلب واحد وهو القلب المحمدي، يكونوا بمثابة نقطة واحدة. الغافل لا يفهم من الحجّ إلا قصد الحجارة ، والعاقل يفهم أن لباب الحجّ قصد أهل الاستنارة.

{فإذا هو المجنون جالس وحده يبكي} الجنون أن يصير عقلك غير عقل من حولك. الجنون نسبي. وحين يصير عقلك قرءآنياً، وذهنك روحانياً، وقلبك ربّانياً، فكيف لا تكون تكون عند العامّة مجنوناً غبياً. الدليل أنك عرفت الله أن يُقال عنك مجنون، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم "اذكر الله حتى يقولوا مجنون"، وهذه وراثة لمقام النبي من حيث قول الناس فيه "يـأيها الذي نُزِّل عليك الذكر إنّك لمجنون". العلاقة ثابتة بين تنزّل الذكر وبين اعتبارك مجنوناً. والمجنون يخاف منه الناس، وإن كان أعظم أمان للناس والكون كلّه. ولذلك يكون {جالس وحده}. جالس لأنه في مجلس ذكر الله أينما كان. قال الله في الحديث القدسي "أنا جليس مَن ذَكَرني" وهو من قوله تعالى "اذكروني أذكركم". وهو وحده لأنه واحد، ومن لا يكون واحداً لا يعرف الواحد، ومعرفة الواحد تجعلك وحيداً، ووحدتك تجمع الوجود ولا تشتته، وتتجوهر فيك معانيه وإن تفرّقت عنك بعض مبانيه. {يبكي} لأنه في غربة الدنيا حين يتجلّى عليه سبب الحزن، ويبكي فرحة بمشاهدة وطن الآخرة حين يتجلّى عليه سبب الفرح. فليس كل بكاء عن حزن، بل بعضه عن فرح. بكاء مجانين الحق وعقلاء العالَم الأعلى يكون على نحوين، فقد الحبيب من وجه ووجدان الحبيب من وجه. لأنهم برزخ أسماء الجلال والجمال، فلابد من تنقّلهم بين الحضرتين، إن غلبت عليهم الرحمة والألطاف بحكم "بسم الله الرحمن الرحيم"، فمن الرحمن الرحيم واشتمال الله على الرحمة والجمال كان الغالب عليهم الرحمة، فالرحمن اسم، والرحيم اسم، والله يتضمّن الرحمة كالنقمة، إذن اثنان ونصف إلى كفّة الفرح، ونصف فقط إلى كفّة الحزن، وهكذا من كل ثلاث لحظات لا يزيد حظّ

العارف على نصف لحظة من الحزن والقبض، وحتّى هذه تكون محاطة بالحكمة والأفضال فتزيد من تدفّق الرحمة من بعدها فتصير أقلّ من ذلك بكثير، وإنما ذكرنا الأعداد تشبيهاً وتقريباً، وإلاّ فالأمر أقل من ذلك بكثير. فالغلبة للرحمة وأسباب الفرح والبسط. لكن للدنيا حكمها وشؤونها، وللطبيعة أحكامها وقيودها، فينشأ عن ذلك البكاء في قلوب أهل الله بسبب مشاهدة قلوبهم لأحوال الآخرة وحرية الروح فيجدون الفرح هناك صافياً خالصاً، ويجدون الفرح مخلوطاً بالكدر في الدنيا فيبكون على المقارنة، ويعطون كل ذي حقّ حقّه، وسيّدة شؤونهم هي الحكمة، التي لذّتها تُذهب كل كدر، وكلامها ينير كل الظُّلَم.

{فوعظته وكلّمته طويلاً وهو ساكت لم يرفع رأسه إليّ} عملاً بقوله تعالى "وأعرض عن الجاهلين". يعظ الميّت الحي، والغافلُ العاقلَ، ما أعجب هذا الأمر، وأعمق ذلك السرّ. يقول لك أخو الدنيا أن ترعوي عن حبّك، وأن تُعرض عن محبوبك، وأن تتجاهل ما علمته بوجدانك، وتترك ما لو تركته ستذوق فقدان ذاتك. من أجل راحتك تتخلّى عن السبب الأعظم لراحتك. من أجل سعادتك تشتري شقوتك. هذه قضية أهل الدنيا مُذ كانت الدنيا، وهذه زبدة موعظتهم لأهل العليا. كلامهم غثاء طويل الذَّيْل ، ويظنّون أنهم يبلغون درجة الولي الذي لا يرقى إليه الطَّيْر وينحدر عنه السَّيْل. فالسكوت عن هؤلاء أحجى ، وعدم رفع الرأس إليهم أولى ، إلا إن علمت فيهم خيراً ، وشممت منهم رائحة حفظ ما تلقيه عليهم نثراً أو سجعاً أو شِعرا ، حينها فقل ما عندك لعل ذلك يُحدث فيهم ذِكرا ، ويكون لك عند ربّك به عُذرا .

{ثم} أي تركه يقول ما في جعبته ، ويُلقي عليه كامل حُجَّتِه ، فذلك أدعى ليلقي إليك الدنيوي السمع، وأقرب لحصول ما تريده من النفع.

{أنشدني بصوتٍ حزين لا أنساه أبداً} أهل الله أصحاب غناء ، ونشيدهم يُشيِّد الأساسات الروحية لبناء الكون. غذاء روح العالَم من أغاني عرفاء بني ءآدم. أصواتهم صورة قلوبهم ، وقلوبهم منازل مشهودهم، ومشهودهم النور جلّ وعلا ، ومسموعهم كلام مَن لأجله الولي اختلى. أثرهم ثابت في العالَم وإن رحلت أشخاصهم، وألفاظهم محفوظة موروثة بين مواليهم وأصحابهم وأولادهم. فرديتهم تجعل كلامهم فريداً، ومعناهم يخترق حتى من كان قلبه حديداً. يميل إليهم الملحد والمؤمن، وينجذب لألفاظهم المصلح والمفسد، ويرضى بوجودهم المجتهد والمقتصد. فقال المجنون صاحب الفنون ، سقانا الله من كأس عشقه قبل كأس المنون :

{جرى السَّيْلُ فاستبكانيَ السّيْلُ إذ جرى . وفاضت له من مُقلَتَيَّ غُروبُ}

أقول:

{جرى السيلُ} السّيلُ صور المخلوقات ، وجريانها هو حركتها الجوهرية وانطلاقها من العدم إلى الوجود وترددها بين الوجود والعدم كل لحظة بإمساك الحق تعالى لها. العالَم سيل وليس جماداً. لا جماد إلا في أوهام جهلة وأصحاب الفساد. "وترى الجبال ، تحسبها جامدة ، وهي تمرّ مَرّ السَّحاب ، صنع الله الذي أتقن كل شئ". فالإتقان مساوق للوجود ، والوجود يستحيل فيه الجمود ، صنع الله حركة وتجدد ، وانقباض وتمدد.

{جرى السيل} ولم يزل جارياً منذ القِدَم ، لأن الله خلّاق والخلّاق لا يكفّ عن الخلق ولا يتوقف عنه وليس له ذلك لكماله ولحقيقة ذاته. نفي وجود الخلق يعني نفي كون الله خلّاقاً. فهو خالق الآن، والخلّاق في كل أوان.

{فاستبكانيَ السَّيْلُ إذ جرى} لأن الجريان تغيّر ، والتغيّر فقد لشئ لا يوجد إلا بحدوث التغيّر ، فالتغيّر مساوق للفقد ، والفقد يستوجب البكاء من الشاعر بحقيقة الفقد ولذّة الوجد ، والمستشعر للحدّ

والمتضايق من القيد . السّيل الجاري هو العالَم ، والعالَم محدود لأنه معدود ومعدود لأنه محدود "أحصى كل شئ عددا". فالبكاء لأن العارف يشعر بعبوديته ، ويستشعر حضور ربّه ، ويرى الحجاب في عين العالَم ، ويرى الآخرة فيتألم .

{وفاضت له من مُقلَتيّ غروب} الغروب هنا يعني الدمع ، والدمع غرب لأن البكاء الذي في النفس هو الشرق، أي شمس حقيقة الأشياء تسير من مشرق الباطن إلى مغرب الظاهر. فشروق البكاء كان في النفس الرائية لجريان السيل، وغروبه كان في ظهور الدموع من المقلتين أي من عيني البدن السفلي. فالنفس سماء والبدن أرض، والأمر يتنزّل "من السماء إلى الأرض". {غروب} بالجمع لأن الدمع كثير، إذ سبب الدمع هو الكثرة التي هي العوالم المعدودة ، فلكل سبب بكائه الخاص ، ولهذا البكاء وجود خاص به لا يشابه أي بكاء آخر وإن تشابهت الصور لكن إذا نظرنا بعين الحق سنرى أن كل بكاء يختلف عن البكاء الآخر وله آثار وجودية مغايرة ومتفقة مع السبب الذي أنشأ البكاء من الأساس.

{وفاضت له من مُقلتي غروب} بسبب شدة الفرح لأني تذكرت الحبيب في جريان السيل إذ للحبيب اتصال بهذا الجريان. وهذا ما يقوله في البيت الثاني ، صاحب الذوق العرفاني :

{وما ذاك إلا حين أيقنتُ أنّه . يكون بوادٍ أنت فيه قريبُ}

أقول:

أي ما ذاك البكاء إلا {حين أيقنتُ} فاليقين سبب لتحوّل الأفكار من مفاهيم إلى مشاعر. الاعتقاد بالمفاهيم قد يتحقق في الشخص، لكن الشعور بوجود هذه المفاهيم ومدلولاتها الواقعية لا يكون إلا بالشئ المسمّى باليقين. واليقين هو اتصال واتحاد بين العارف والمعروف، فيصير المعروف في نفس العارف، فلا يشعر بنفسه إلا شعر بمعروفه، فتنتقل من حقائق المعروف إلى العارف بقدر ما تسعه قابلية العارف.

{حين أيقنتُ أنه} أي السيل {يكون بوادٍ أنت فيه قريبُ} ولم يقل قريبة ، وإن جاز إرادة هذا المعنى لكن النصّ بحروفه ليس كذلك. وهو الحق. لأن {أنت} هنا هو الله تعالى. وسيل العالَم يكون في وادي الجوهر المسمّى بالحق "خلق السموات والأرض بالحق". فهذا الحق هو الذي تتبدّل صوره فتتشكل العوالم. كما قال العارف الحرّاق ، وشاعر العشّاق ، عن العالَم أنّه "لطائف أنوار بأشكالِ قدرةِ". فوادي العالَم هو الجوهر الذي يكون السيل فيه جارياً، وهذا الوادي بسيله فيه الحبيب {أنت فيه قريب} كما قال تعالى "فإني قريب". "ونحن أقرب إليه منكم". فالله أقرب إلى العالَم من قرب العالَم إلى العالَم. وهذه نهاية القرب. فالقرب ليس قرب مسافة بل قرب عينية. العالَم أبعد عن العالَم لأن العالَم ليس من نفسه ولا لنفسه ولا يمثّل نفسه، إذ هو من الله ولله وآيات الله.

مشاهدة العالَم مشاهدة لله سبحانه، ولذلك يذكر العارف الحبيب تعالى حين يرى السيل لأنه يعلم أن الحق هو وادي العالَم.

فما قيمة العالَم بدون ذكر الله ، وما قيمة الحياة بدون التفكر في الله ؟ يجيبنا شاعرنا :

{يكونُ أُجاجاً دونكم فإذا انتهى . إليكم تلقّى طيبكم فيطيبُ}

أقول:

أجاج أي مالح تنفر منه الطباع ويمجّه الذوق. كذلك الحياة بدون الحبيب جلّ وعلا. ولذلك ترى آثار ملوحة الحياة في وجوه وأذواق أهل الغفلة عن الله وإنكار الواحد سبحانه. بينما في المقابل، ترى أهل الذكر يتذوقون الطبيعة العلوية والوسطى والسفلية، فيجدونها لذيذة وجميلة وطيبة، لماذا؟ لأن الطبيعة تتلقّى طيبها من طيب الجميل تعالى. {فإذا انتهى إليكم} فالإنسان يبدأ في سلوكه من الظلمات، أي من

الأجاج، ثم بفضل الله ينتقل إلى النور، أي إلى العذب الفرات. {تلقى طيبكم فيطيبُ} وطيب الله ينتشر في العالَم بوسيلة القرءآن. بالقرءآن والرسول طاب الكون لمتذوقيه ، وحَسُنَ العالَم لمن يعيش فيه. ومن هنا قال عن الغافلين "ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى". فلا يرى كما لم يرى. الله والقرءآن والرسول واحد. فالقرءآن قرءانه، والرسول رسوله، وهو المتجلّي في كلامه ورسوله. "إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتخرج الناس من الظلمات إلى النور". والنور هو الله "الله نور السموات والأرض". إذن المُنزِل هو الله، والكتاب كلام الله، والرسول هو المخرج إلى النور، والكتاب نور والرسول نور، والخروج إلى النور الذي هو الله. فهل تجد غير الله في هذه المعادلة.

فكيف تكون حياة صاحب القرءان في الدنيا ، والمشتاق للانتقال إلى الآخرة ؟ يقول منير العقول :

{أَظَلُّ غريبَ الدار في أرض عامرٍ . ألا كُلّ مهجور هناك غريبُ}

أقول:

الغربة بنت المعرفة. في الأرض العامرة بالبشر والمخلوط صفاؤها بالكدر، يظلّ أهل السماء غرباء. يهجرهم مَن لا يرى غير الدنيا مطلباً ، وغير الثروة مجداً ، وغير البدن موجوداً. إذ كل طالب يميل لمطلوبه، ويرتاح إلى لقاء مَن ملك بغيته أو طلب مثل طلبه. فحين يرى أهل الله والإقبال على الآخرة فهجرهم يكون عادة، وإنكارهم يصير عبادة، وطردهم عين الجادة ، هكذا يحكم عليهم الملاحدة.

العقل يتعشّق ما يناسبه. فمن كان عقله مادّياً، تعشّق المادّيات. ومن كان عقله نفسياً، تعشّق النفسيات. ومن كان عقله روحياً، تعشّق الروحانيات. العقل يسكن إلى ما سكن فيه، ويحلّ في ما حلّ فيه. فهو الحالّ المحلول فيه، والنافي لما ينافيه. وحيث أن مجنون الحق تعالى، الذي تزوّج قلبه القرءان، واتخذ رسول الله إماماً، يصير عقله أخروياً، ومعدنه روحانياً، فمن المتوقع أن نجد اختياراتهم في الدنيا تختلف عن اختيارات غيرهم من الغافلين، وغاياتهم في الأرض تباين غايات الضالّين والمضلّين. {أظلّ غريب الدار في أرض عامر} فأنا أسكن في أرض عامر ولا أُعدّ منهم لأنهم لا يعرفونني ولا يشعرون بما أشعر به. فأنا غريب الدار بين أهلي، مطرود في عين عيشي وسط قبيلتي. {أظلّ غريب الدار} لأنه حلّت فيَّ الأنوار، وسبحت في ما لم يدركوه من أفكار.

{ألا كلّ مهجور هناك غريب} لم يقل : كل مهجور هنا، في إشارته لأرض عامر. بل قال {هناك} إشارة للمفارق والأبعد. لأنه لا يشعر بأنه يسكن في أرض عامر ، إذ محلّ كل إنسان حيث سكن عقله واستقرّ وجدانه. المواقع الجغرافية شئ ، المواقع الجوّانية شئ آخر، قد يتّفقا بالمناسبة وقد يختلفا. فحين يسكن الولي مع الأولياء تكون أرضهم أرض مقدّسة وهي تجلّي السماء في الأرض، ولذلك يقول له الله حينها "واصبر نفسك مع الذين يدعون ربّهم بالغدوة والعشي يريدون وجهه ولا تعدُ عيناك عنهم تريد زينة الحيوة الدنيا". لأنهم أرادوا وجه الله، صارت وجوههم قبلة الله. فالنظر إليهم عبادة، "ولا تعد عيناك عنهم"، فالنظر إلى صورهم عبادة من حيث طاعة أمر الله هذا، ومن حيث كونهم مجالي وجه الحق تعالى. "ولا تعدُ عيناك عنهم تريد زينة الحيوة الدنيا" إذن التواجد مع هؤلاء هو تواجد مع الحياة الآخرة العليا. هذا حين يكون السالك يعيش مع السالكين، والعالِم يجاور العالِمين. أمّا في الحالة الأخرى وهي صحبة الجاهلين والعيش في دار الفاسقين، فيكون العارف حينها من المنبوذين ، {ألا كل مهجور هناك غريبُ}. فهو مهجور لأنه مهاجر، عملاً ووراثة لمقام لوط "إني مهاجر إلى ربي" ، ومشتاق للقاء حِبّي.

{وإن الكثيب الفرد من أيمن الحمى . إليّ وإن لم آته لحبيبُ}

أقول:

في الشطر الأوّل أشار إلى الله تعالى. {الكثيب} فيه معنى الرمل وفيه معنى القرب. والرمل يشير إلى العناصر الأولى البسيطة، ومن هنا يشير إلى الحق سبحانه من حيث أسمائه الكثيرة الحسنى التي هي أساسات الموجودات كلّها ومنها يتركّب العالَم. {الفرد} فالله هو الفرد وذلك من زسمائه تعالى، والفرد أيضاً يشير إلى الثلاثة لأنها أوّل الأفراد، والثلاثة تتضمّن الواحد والاثنين والثلاثة، أي تتضمّن الواحد الذي هو فوق العدد، وتتضمّن الاثنين والثلاثة وهما أساس كل الأعداد إذ العدد زوجي أو فردي، بالتالي الثلاثة تتضمّن الوجود بكل أبعاده ومستوياته. ومن هذه الحقيقة ضلّ من ضلّ حين قال بالثلاثة ، ومن نفس هذه الحقيقة كان في البسملة ثلاثة أسماء إلهية لا أقلّ ولا أكثر. وأكثر الضلال ناشئ عن إشارة حقيقة وضعت في غير موضعها وأُريد بها غير المُراد منها. {الحمى} هو العزّة الإلهية ، لأن الحمى هو المكان المحمي والذي لا يقربه الغير، كذلك ذات الحق تعالى عزيزة "فلله العزة". وحماه لا يناله سواه، ويحمي حماه عين القيود الموضوعة بالوجوب الذاتي غير المجعول على مَن سواه. {أيمن الحمى} إشارة إلى يدي الله تعالى وكلتا يديه يمين، أي ميمونة ومباركة، وأيضاً لأنه مبدأ كل شئ واليمين بها تتم الأعمال. إذن {الكثيب الفرد من أيمن الحمى} تتضمّن ثلاثة عناوين ، تشمل الإشارة إلى الله من حيث أسمائه وذاته وأفعاله. وجعل الإشارة إلى الذات وسط بين الأسماء والأفعال، لأن الذات لا شرقية ولا غربية، المشارق للأسماء والمغارب للأفعال والذات فوق ووراء ذلك كلّه لأن لها إطلاق الأحدية الذي لا يتقيّد بقيد أسمائي ولا أفعالي، فهو غيب الغيوب مطلقاً.

في الشطر الآخر أشار إلى صلته بالله. {إليَّ} أي ما أشرت إليه في الشطر الأول، هو {إليَّ} يشير إلى علاقته به، {إليَّ وإن لم آته لحبيبُ}. فهنا ثلاث مسائل.

الأولى، معنى {وإن لم آته}. يحتمل أنه قصد لم آته لأني لا أستطيع، أو لم آته لأني أحياناً آتيه وأحياناً لا آتيه لكن أريد أن أنبّه إلى أن محلّه عندي واحد سواء أتيته أم لم آته. المعنيان كلاهما حق من وجهين. عدم الإتيان لعدم الاستطاعة يشير إلى عدم استطاعة العبد أن يكون الرب، إذ كما قال ابن عربي "الرب رب والعبد عبد وكفى". إذ مَن كان في عين ذاته مقيّداً لا يستطيع أن يكون مَن عين ذاته مطلقاً. ومَن كان في أصله فقيراً مُعدماً، لا يكون مثل من حقيقته أنه غنيّ. فالله حبيب إليّ وإن لم أكن الله. فلا أنفر منه لأني سواه. هذا معنى. معنى آخر، لم آته بمعنى لم أحضر مجلس الذكر. فسواء حضرت مع الذاكرين أم لم أحضر، سواء ذهبت إلى المسجد أم لم أذهب، سواء درست القرءان أم لم أدرس، فمحلّ الله من قلبي لا يتغيّر بل هو إليّ حبيب.

الثانية، ما معنى {إليَّ}. لأن معرفة نسبة بين العارف والمعروف، فلابد من وجود هذه النسبة حتى تصحّ المعرفة. وبما أن الله واحد، فلا يمكن أن تكون النسبة غير نفس ذاته، أي لا يعرف الله إلا الله. فبالله تعرف الله، وليس بشئ هو سواه. {إليّ} تعني إلى الحقيقة الإلهية التي تكمن في سرّي، وهي الباب الخاص بيني وبين ربّي. "خلق السموات والأرض بالحق" و "الله هو الحق". بالحق صرنا وبالحق دخلنا.

الثالثة، لماذا اختار الحب كأساس لوصف الحق تعالى {الحبيب}. يشير بذلك إلى أساس الخلق، لأن الله خلق بسبب حب معرفة ذاته ، "كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرَف فخلقت الخلق ليعرفوني". فالحب هو الذي توسّط بين الكنز المخفي وبين الخلق. فكما أن تنزّل الكنز المخفي سبحانه كان في مركب الحب، كذلك يكون عروج الخلق إلى الكنز المخفي أيضاً على مركب الحب. الحب هو الوسيلة بين العبد والرب. وهو مفتاح الكنز المخفي، وهو الذكر، ولذلك قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم "لا حول ولا قوة إلا بالله كنز". وكذلك كل الأذكار كنوز لأنها مفاتيح للكنز المخفي جلّ وعلا. وجواهر صادرة من هذا

الكنز المخفي نفسه، فلا يستطيع أحد أن يذكر الله حقّاً إلا بذكر نزل من الله وأذن به الله. فلولا "اذكر اسم ربّك" لما كنت تتلفّظ إلا بحروف ميّتة، وتنطق إلا بأصوات فارغة. روح الذكر روح الله.

{فلا خيرَ في الدنا إذا أنتَ لم تزر . حبيباً ولم يَطرَب إليك حبيبُ}

أقول:

الحبيب هنا هو الله وأهل الله. وزيارة الله تكون بزيارة مجالس الذكر و المساجد والبيت الحرام والقيام بالشعائر مع وجود الشعور. ويطرب إليك الله حين تتغنّى بالقرءآن كما قال النبي صلى الله عليه وسلم "ما أذن الله لشئ كأذنه لعبد يتغنّى بالقرءآن" أو كما قال عليه السلام. أعظم زيارة هي زيارة مجلس القرءان، وأعظم طرب أن يطرب إليك منزل القرءان. وبدون هذه الزيارة وهذا الطرب، فلا خير في الدنا وهي الحياة الدانية الشكلية التي لا معنى لها إلا في ضوء ذلك، وبهذه الزيارة والطرب ينتشر في الدنا عبق الحب، فتتحوّل إلى دار إسلام بعد أن كانت دار حرب، وتمتلئ الأرض بمجد اسم الرب.

...—...

( هل أصول التصوّف مسيحية ؟ )

-المقدمة-

مجرّد وضع السؤال بهذه الطريقة فيه قدر عظيم من التنازل عن الحقيقة. لأن الموضوع مستحيل من أساسه ، وباطل قطعاً من جميع حيثياته. لكن هب أننا نريد التواضع الزائد ، ونسمح بالتعامل حتى مع مقال الجاهل الفاسد. ورضينا بالنظر في السؤال نظر المحققين من الرجال، فكيف سنجيب؟

توجد أكثر من طريقة لمعرفة الجواب. إحداها مقارنة مقالات وسلوكيات الصوفية الجوهرية المشتركة بين جميع الطرق أو معظمها بما ورد في المصدر الأساسي للإسلام وهو القرءآن، ثم بما اعتمده جمهور علماء المسلمين من مصادر مثل الروايات الموثوقة عن نبي الإسلام ومن تبعه من المقبولين من أتباعه. طريقة أخرى، أن ننظر في ما تكلّم به شيوخ الصوفية بين بعضهم البعض ومع مريديهم، أي الكتب المخصوصة بهم والتي الأساس فيها أن لا يطلع عليها إلا من هو منهم، إذ في هذه الحالة نستطيع أن نكتشف طريقة تفكيرهم ومراجعهم، فإن كان الشخص قد يكذب ويخادع حين يكلّم الغرباء والأعداء فإنه لا يفعل ذلك حين يكلّم الأولياء والأصدقاء. طريقة ثالثة أن ننظر في رأي شيوخ الصوفية عن الأديان أو المذاهب التي يدّعي المدّعي أنهم إنما أخذوا طريقتهم ومقالاتهم منهم، مثلاً إن قيل بأن الصوفي الفلاني أخذ عن الهندوس فننظر قول هذا الصوفي في الهندوس، وعلى هذا القياس. وهكذا توجد أكثر من طريقة للتعامل مع هذه المسألة.

في هذه المقالة سنسلك إن شاء الله طريقة أخرى، وهي مقارنة المقالات الأساسية للمرجع المفترض بمقالات كبار الصوفية الذين أجمعت البشرية أنهم من الصوفية. المرجع المفترض هنا هو المسيحية. الصوفية المجمع على تصوّفهم هم محيي الدين ابن عربي ومنصور الحلاّج. فتعالوا ننظر.

...

-النكاح: بين اليسوعي وبين ابن عربي-

من المعلوم للمطلعين أن أكبر مآخذ أتباع الملّة المسيحية اليسوعية ، في الماضي والحاضر ، على نبي الإسلام نفسه هو موضوع الشهوة الجنسية ، أو الجماع والنكاح وحب النساء ، سمّه ما شئت. وكلامنا هنا وإن كان شاملاً لأهل الملّة اليسوعية عموماً بدرجة ما ، لكنّه يتناول التوجّه الأساسي العام فيها المتمثل في الكاثوليكية وتحديداً قبل حدوث الانشقاقات الكبرى عنها بعد ذلك كالاورثودكسية الشرقية وما أشبه. هؤلاء إلى يومنا هذا تجدهم "يتنزّهون" عن مقاربة النساء، وحتى رؤوسهم وأكابرهم كبابا الكاثوليك وغيره من الأكابر عندهم لا يقربون النساء ولا يمارسون الشهوات الجنسية (لا أقل، حسب المدّعى والنظرية). بل إنهم ينسبون لرأس دينهم يسوع المرسومة صورة شخصيته في كتبهم المسمّاة بالأناجيل أنه أيضاً لم يجامع النساء، ولا يهمّنا هنا ما يُقال بشأن علاقته الجنسية مع مارية المجدلية العاهرة السابقة التي صارت من صحابته. والمفترض عندهم أن الشخص ليكون روحانياً لابد أن لا يكون جسمانياً، فمن كانت له شهوات جسدية فإنه ضعيف في الأمور الروحانية أو محروم منها بالكلّية. الله روح والجسد شيطان. هكذا نستطيع تلخيص موقفهم خصوصاً في زبدته العملية.

نبي الإسلام كان يحب النساء، قولاً وفعلاً ، ففي قوله "حُبب إليّ من دنياكم ثلاث الطيب والنساء وجعلت قرّة عيني في الصلاة" وغيرها من الأحاديث، فضلاً عن ما ورد في القرءآن. وفي فعله ، كونه نكح الكثير من النساء كما هو معلوم للكافّة ومشهود له بالقرءآن.
فبما أن موقف اليسوعية الأساسي هو النفرة من النساء والبعد عن الشهوة الجنسية ، وبما أن موقف محمد هو حب النساء وجعل حبّهن والقرب منهن من صلب سنّته النبوية ، فالنتيجة الضرورية هي: إمّا أن موقف اليسوعيين خاطئ أو نسبي لا ينفي صحة المواقف المخالفة ، وإمّا أن محمداً نبي غير صادق ودينه من الديانات الباطلة. وحيث أنه لن يعترف عادة الإنسان بخطئه خصوصاً إن كان معتقداً بصحته ، فكان الموقف الشائع عند اليسوعيين هو تكذيب نبي الإسلام ورميه بكل شناعة وقبيحة بسبب حب النساء.

هذه خلاصة الموقف اليسوعي. النكاح شهوة ، والشهوة من الجسد ، والجسد ظلام يضاد الروح. فيستحيل أن يكون الإنسان روحانياً ومحبّاً للنكاح في آن واحد. وإن كان من الضرورة الطبيعية أن ينكح الرجل المرأة لإنجاب الولد، فلابد من عملية تقديس للزواج عبر القسيس والطقوس، ولابد من قصر الاتصال الجنسي لغاية التناسل فقط وليس من أجل الشهوة فضلاً عن أن يكون فقط من أجل الشهوة واللذة.

حسناً. الآن نأتي إلى الصوفية. هل موقف الصوفية العام هو البعد عن النساء بغير قيد أو شرط، أم هل هو القرب من النساء بغير قيد أو شرط، أم ماذا بالضبط؟

إذا نظرنا إلى سيرة عموم مشايخ الصوفية ، خصوصاً مشايخ الطرق الكبرى والعرفاء المشهورين ، سنجد أنهم كلّهم أو غالبيتهم العظمى نكحوا النساء ولم يروا في ذلك بأساً . لكني في هذا المقام لا أريد أن أذكر هذه الحجّة ، بل أريد شرح نظري للموقف من النكاح ، وسنطلب هذا الشرح من الشارح الأعظم أو من واحد من أعظم الشرّاح الصوفية ، وهو الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي.

في كتابه الفتوحات المكّية ، المجمع على أنّه كتابه ، الباب السبعون ومائتان ، في فقرة مطوّلة لها نظائر كثيرة في كتب الشيخ وخلفائه المباشرين ، يتحدّث ابن عربي عن القطب ، وهو خليفة محمد رسول الله في الكون. وسمّي القطب لأنه مركز دائرة الكون وممد العالَم بالروحانية. فهو من أعظم الروحانيين على الإطلاق ومن أقربهم إلى الله. فهل للقطب شهوات جنسية ، حسب التعبير الشائع ، أي هل ينكح وكيف وبأي غرض؟ لنبدأ بمقام القطب ، يكتب ابن عربي :

{ فأمّا القطب وهو عبد الله وهو عبد الجامع ، فهو المنعوت بجميع الأسماء تخلّقاً وتحققاً ، وهو مرآة الحق ، ومجلى النعوت المقدسة ، ومجلى المظاهر الإلهية ، وصاحب الوقت ، وعين الزمان ، وسرّ القَدَر ، وله علم دهر الدهور ، الغالب عليه الخفاء ، محفوظ في خزائن الغيرة ، ملتحق بأردية الصون ، لا تعتريه شبهة ، ولا يخطر له خاطر يناقض مقامه...واعلم أن القطب هو الرجل الكامل }.

أقول: أظن أن هذا الوصف لمقام القطب وعظمته في الأمور الإلهية والروحانية والدينية هو وصف جامع لا يُعلى عليه. حسناً. والآن ، ما علاقة القطب بالنساء ؟ يكمل ابن عربي فيقول :

{ كثير النكاح ، راغب فيه ، محب للنساء ، يوفي الطبيعة حقّها على الحد المشروع له ، ويوفي الروحانية حقّها على الحد الإلهي ، يضع الموازين ويتصرّف على المقدار المعيّن }

أقول:
قد يظن البعض أن الأولى هو عكس ترتيب هذه الأوصاف الثلاثة لعلاقة القطب بالنساء . أي أليس المفترض أن يقول " محب للنساء ، راغب في نكاحهن ، كثير النكاح " ، حسب الترتيب المنطقي ، فإن الحب للشخص أوّلاً ، ثم يرغب في الاتصال به ، ثم يمارس الاتصال . هذا أيضاً ترتيب معقول ، لكن الشيخ أراد الإشارة إلى المعراج ، كما سيشرحه لاحقاً. {كثير النكاح} يدلّ على العمل الجسدي ، {راغب فيه} يدلّ على العمل النفسي ، لأن الرغبة من النفس ، {محب للنساء} يدلّ على العمل الروحي العقلي، لأن الحب من الروح. فالعمل يشمل الجسد والنفس والروح. أي لا يعمل بجسده كمجرّد عمل جسدي ضروري من باب التناسل مثلاً واحتمال أهون الضررين ، كما يرى اليسوعي عموماً. بل إنّه {كثير النكاح} وليس قليله. لكنّه مع ذلك {راغب فيه} أي يرغب في النكاح ، نفسه ترغب فيه وتميل إلى النكاح . وزيادة على ذلك {محب للنساء} وليس "يحب النساء" بصيغة الفعل الأضعف ، بل بصيغة الاسم "محب" للدلالة على الثبات ووجود قيمة جوهرية في المحبوب. أي النساء ليسوا مجرّد وسيلة لغرض مرغوب، وهو الولد مثلاً، بالتالي لا يكون الناكح محبّاً للنساء وإنّما يحب الولد، فتكون المرأة وسيلة ضرورية وليست محبوبة ذاتية. موقف القطب غير ذلك، القطب {محبّ للنساء} لذوات النساء. فالنكاح مرغوب فيه لذاته، وليس لأنه مجرّد وسيلة للولد ، ولذلك ذكره الشيخ بعد ذكر النكاح نفسه، حتى يشير إلى أن نفس عملية النكاح لها قيمة ذاتية سيشرحها لاحقاً.

ثم يقول {يوفي الطبيعة حقّها على الحد المشروع له}. وهذا الوفاء للطبيعة بحقّها هو بحد ذاته موقف يناقض الموقف اليسوعي العام الذي يرى قمع الطبيعة وإهانتها واحتقارها ، ولا يخفى أن نفس هذا الموقف العام من الطبيعة يكمن في جذر أزمة البيئة المعاصرة الناتج عن سوء التعامل مع الطبيعة في البلدان ذات الأغلبية اليسوعية أو الجذور اليسوعية القوية كأمريكا وأوربا الغربية مثلاً (لمزيد من التفصيل، راجع كتاب سيد حسين نصر ، الإنسان والطبيعة).

يكمل ابن عربي في بيان أهمّية النكاح عند القطب وعند عموم العارفين بالله والعابدين العالِمين ، فيقول ما يُعتَبَر "هرطقة" عظمى عند اليسوعيين ، يكتب عن القطب أنّه :

{ يعلم من تجلّي النكاح ما يحرّضه على طلبه والتعشّق به ; فإنّه لا يتحقق له ولا لغيره من العارفين عبوديته أكثر مما يتحقق له في النكاح ، لا في أكل ولا في شرب ولا في لباس لدفع مضرّة . ولا يرغب في النكاح للنسل ، بل لمجرّد الشهوة ، وإحضار التناسل في نفسه لأمر مشروع ، والتناسل في ذلك للأمر الطبيعي لحفظ بقاء النوع في هذه الدار ، فإن نكاح صاحب هذا المقام كنكاح أهل الجنّة لمجرّد الشهوة ، إذ هو التجلّي الأعظم الذي خفي عن الثقلين إلا من اختصه الله به من عباده. وعلى هذا ما يجري نكاح البهائم لمجرّد الشهوة ، لكن غاب عن هذه الحقيقة كثير من العارفين فإنّه من الأسرار التي لا يقف عليها إلا القليل من أهل العناية ، ولو لم يكن فيه من الشرف التام الدال على ما تستحقه العبودية من الضعف إلا ما يجد فيه من قهر اللذة المفنية له عن قوّته ودعواه، فهو قهر لذيذ، إذ القهر مناف

للالتذاذ به في حق المقهور، لأن اللذة في القهر من خصائص القاهر لا من خصائص المقهور إلا في هذا الفعل خاصّة. وقد غاب الناس عن هذا الشرف وجعلوه شهوة حيوانية نزهوا نفوسهم عنها مع كونهم سمّوها بأشرف الأسماء وهو قولهم حيوانية أي هي من خصائص الحيوان ، وأيّ شرف أعظم من الحياة، فما اعتقدوه قبحاً في حقّهم هو عين المدح عند العارف المكتمل. }

أقول:
لاحظ في كمّ فقرة هنا ينقض ابن عربي ، شيخ الصوفية الكبير أو الأكبر ، الذي يزعم الكثير من اليسوعيين وغيرهم من الجاهلين أنهم مجرّد رهبان متنكّرين بزيّ الإسلام وينتسبون للإسلام تقية أو خداعاً ، لاحظ كم مرّة نقض فكرة يسوعية مهمة ومن أكبر ما يطعنون به على نبي الإسلام والإسلام ذاته.

أوّلاً، قوله {تجلّي النكاح...هو التجلّي الأعظم}. فهنا يثبت أن الحق تعالى له تجّلى خاص في النكاح ، لا يكون غيره أكمل منه. النكاح أعظم التجليات الإلهية في عالَم الطبيعة ، ولا يساويه أكل ولا شرب ولا لباس.

ثانياً، قوله {لا يتحقق له ولا لغيره من العارفين عبوديته أكثر مما يتحقق له في النكاح}. فالنكاح من العبادات، التي الغرض منها شهود عبودية الإنسان لله تعالى. لاحظ المسافة بين هذا القول وبين اعتبار النكاح عملية تُبعد الإنسان عن الله بل لا يوجد ما يبعد عن الله أكثر منه. ولاحظ أن الشيخ تحدث عن "العارفين" فضلاً عن الجهال وعامّة البشر ممن لا يعقل شيئاً عن الله إلا قليلاً.

ثالثاً، {ولا يرغب في النكاح للنسل بل لمجرّد الشهوة}. إن لم يكتب الشيخ غير هذه الجملة لكفى بها نقضاً للموقف الأساسي لليسوعية كلّها وبكل طوائفها الكبرى ولعل الصغرى أيضاً تدخل في ذلك. لأن اليسوعيين عموماً قد افترقوا إلى فرقتين في مسألة النكاح ، منهم من يرى الانقطاع عنه كلّياً ، ومنهم من يراه مجرّد وسيلة ضرورية للنسل وخلق الأولاء. أمّا ابن عربي، الصوفي، فإنّه يرى أن القطب وليس أي شخص بل القطب نفسه {لا يرغب في النكاح للنسل بل لمجرّد الشهوة}. يعني نقض الموقفين اليسوعيين. فالقطب يرغب في النكاح لمجرّد الشهوة، إذن الشهوة في حد ذاتها لا تناقض الروحانية والقرب من الحضرة الإلهية، بل إنّها من مرغوبات القطب الإلهي في الكون. لا يوجد أقوى من هذا الموقف في تمثيل الجهة المقابلة بالكلّية لليسوعية.

رابعاً، {نكاح صاحب هذا المقام كنكاح أهل الجنّة لمجرّد الشهوة}. إذن الجنّة فيها شهوة ، وفيها نكاح ، والنكاح فيها لمجرّد الشهوة. وهذا رفع للنكاح إلى مستوى العالَم الأبدي والملكوت السرمدي. وفيه إدخال للشهوات الحسّية في الجنّة الأبدية. وهذا ردّ على الذين يدّعون أن الجنّة ليس فيها شهوات حسّية من الأساس، كاليسوعيين عموماً، فضلاً عن رفع قيمة النكاح إلى المستوى الأبدي ومن النعيم المقيم الذي يجازي الله به عباده المخلصين وأحبائه المقرّبين، فالنكاح ليس مجرّد وسيلة ضرورية في الدنيا المادّية.

خامساً، قوله عن النكاح {فإنّه من الأسرار التي لا يقف عليها إلا القليل من أهل العناية}. فابن عربي لا ينفي فقط أن النكاح من عمل الأشرار ، ولا يكتفي بنسبته إلى الأخيار ، بل ولا حتى يكتفي بأن يجعله

من الأنوار ، كلّا ، لم يرض حتى قال أنّه من "الأسرار" التي لا يقف عليها إلا القليل ممن اعتنى الله بهم عناية خاصّة لتكميل ذواتهم وتقديس نفوسهم.

أخيراً حتى لا نطيل ، ردّ ابن عربي الصوفي على الذين يعتبرون كون العمل "حيوانياً" يجعله خسيساً يستحق أن يتنزّه عنه الإنسان لمجرّد كونه حيوانياً أو يشابه عمل البهائم. فقال أن كون النكاح من خصائص الحيوان هو في واقع الأمر شرف له لأنه لا يوجد {شرف أعظم من الحياة}.

الخلاصة : أهمّية مسألة النكاح عند اليسوعيين في كونها علامة على مدى روحانية الإنسان ، وموقفهم السلبي من النكاح ، مع مقارنة هذا الموقف مع موقف الصوفية عموماً في سيرتهم وفي بيان شيخهم الأكبر أو الكبير ، كاف لبيان الاختلاف بين الرؤية اليسوعية والرؤية الصوفية الإسلامية.

...

- الألوهية : بين اليسوعي وبين الحلّاج-

اخترت الحلّاج في هذا المقام لأكثر من سبب. منها أن كون الحلّاج صوفياً هو أمر مشهور متّفق عليه عموماً. ومنها أني رأيت بعض اليسوعيين يدّعي أن الحلّاج كان يسوعياً مثلهم ، وهذا أحسن في مقام الاحتجاج به. ومنها-وهذا غرض فرعي-للرد على بعض المسلمين الذين يعتبرون رأي الحلّاج في الله تعالى كان على شاكلة معيّنة اتحادية باطلة. ومنها أن الكتاب الذي سننقل منه قد حققه المستشرق اليسوعي والقسيس الكاثوليكي المشهور، لويس ماسنيون ، والمعروف بأبحاثه خصوصاً في كتب الحلّاج، مما يعطي قوّة أكبر لمصداقية الكلمة التي سننقلها عن الحلّاج ، ولها نظائر كثيرة في كلامه بشكل أو بآخر.

سننظر في ثلاث مسائل ، ونقارن بين الموقف اليسوعي العام فيها وبين موقف الحلّاج .

المسألة الأولى : هل الله يمكر ؟

اعتبر بعض اليسوعيين ، لا أدري عن البقية وأحسب أنّهم على نفس الشاكلة ، أن ورود صفة المكر لله في القرءآن ، هي دليل قاطع على أن المسلمين يعبدون الشيطان ، وأن الشيطان هو الذي أوحى إلى محمد القرءآن وهو الذي جعله ينتصر في حروبه في الدنيا وما أشبه. لأن الشيطان هو الماكر وهو الذي يمكر ، أمّا الله فإنه لا يمكر.

حسناً. فماذا قال الحلّاج في تفسير آية "فلله المكر جميعاً" ؟ قال الحلّاج :

{ لا مكر أبيَن من مكر الحق بعباده ; حيث أوهمهم أن لهم سبيلاً إليه بحال أو للحَدَث اقتران مع القِدَم في وقت. فالحق بائن وصفاته بائنة. إن ذكروا فبأنفسهم وإن شكروا فلأنفسهم وإن أطاعوه فلنجاة أنفسهم. ليس للحق منهم شئ بحال لأنه الغني القهار.}

أقول:

لا يكتفي الحلّاج ، الصوفي و "المسيحي المتستر" ، بقبول الآية القرءآنية القائلة "فلله المكر جميعاً"، ولا يكتفي بأن ينسب المكر لله تعالى، بل إنّه يرتفع عن ذلك ويقرر بأنه لا يوجد مكر في الوجود كلّه أبين وأظهر وأوضح وأفصح من مكر {الحق بعباده}. الحق أي الله تعالى، فالله هو الحق، كما هو معلوم من لغة الصوفية وكما هو مستعمل في القرءآن أيضاً كما في آية "الله هو الحق المبين".

ثم يشرح الحلّاج معنى مكر الله، وهو المعنى الذي غفل عنه جهّال اليسوعيين المنكرين على نسبة المكر إلى الله تعالى في القرءآن. ويبدأ من تعريف ما هو المكر. والمكر هو إيهام بغير الواقع، لحصول غرض ما يريده الماكر. وهنا يختلف ماكر عن ماكر. فقد يمكر البعض لغرض حسن، ويمكر البعض الآخر لغرض سئ. والله تعالى يمكر لغرض إيصال الخير والفضل لعباده الصالحين، ولإيصال العدل لعباده الفاسدين. أمّا الصالحين فإنّه يمكر بهم عن طريق {إيهامهم أن لهم سبيلاً إليه بحال}. أي يجعلهم يتوهمون بأن بإمكانهم الوصول إلى الله، والتحقق بحقيقته، وتبدّل طبيعتهم الحادثة المخلوقة إلى صفته القديمة المطلقة. فيعمل العاملون في هذا الطريق بتجرّد ونزاهة وإخلاص ويجتهدون بأقصى ما عندهم في هذا الطريق. فينتج عن ذلك إصلاح أحوالهم وتطهير نفوسهم ونجاة أرواحهم. ولولا هذا الوهم الذي استقرّ في أذهانهم، لعلّ أكثرهم لم يكن ليسلك الطريق لنجاة أنفسهم والارتفاع عن أصلهم الوضيع. أمّا بالنسبة للعباد الفاسدين، كما نجده في طغاة الدنيا مثلاً، فإن المكر بهم يكون بإيهامهم بأنهم قد قدروا على الدنيا وأن حياتهم استقرّت عن طريق المفاسد التي ارتكبوها والمظالم التي خاضوها، كما تجد معظمهم يعتقد بأنه لا يؤاخذ على ظلمه ولن يجازى على فساده ويستقرّ في الدنيا استقرار الشاعر بدوامها ودوام نعيمه فيها، فهذا مكر ظاهر وجوده ومتحقق حصوله، فإذا به يمرض ويموت ويقف للحساب وينتهي أمره إلى العذاب. المكر هو إيهام بغير الحقيقة. والواقع الذي يقرّ به المؤمن والملحد، هو أن الإنسان كثيراً ما يتوهم غير الحقيقة، ويعتقد بأمور فاسدة.

المسألة الثانية : هل يمكن اتحاد العبد بالله ؟

اليسوعي يعتقد بأن يسوع نفسه متّحد بالله ، ويعتبر أن يسوع هو الله والله هو يسوع، وأنهم من جوهر واحد، أو غير ذلك من مقالات الاتحاديين. ثم يدّعي أن أتباع يسوع متّحدين مع يسوع، بالتالي متّحدين بالله عن طريق اتحادهم بيسوع. باختصار، هؤلاء يعتقدون بتأليه العبد. فماذا قال الحلاج في علاقة الله بالعبد؟

{ فالحق بائن ، وصفاته بائنة ... ليس للحق منهم شئ بحال لأنه الغني القهار.}

أقول:
فالحق تعالى وصفاته غير العباد وصفاتهم. بائن وبائنة، يعني متعالية ومنزهة عن الاتحاد والتساوي بالعباد. وهذا يردّ على الذين يزعمون أن قول الحلاج "أنا الحق" هو موافقة على الموقف اليسوعي الذي يماهي بين العبد وبين الحق تعالى.

المسألة الثالثة : هل على الإنسان إنكار نفسه ؟

الموقف اليسوعي هو عموماً إنكار النفس ورفض النفس والعمل لله بمعنى عدم النظر إلى النفس والاهتمام بها من الأساس. أمّا الحلاج ، فإنه يصدر عن نفس الموقف القرءآني ، فيقول :

{ إن ذكروا فبأنفسهم ، وإن شكروا فلأنفسهم ، وإن أطاعوه فلنجاة أنفسهم.}

أقول:
فالواقع أن مركز الإنسان هو نفسه. ولا يصدر إلا عن نفسه ومن أجل نفسه. مهما ظهر أنه يعمل لغيره، سواء كان هذا الغير هو الله أو غيره من البشر والخلق. وهذا هو الواقع مهما حاول إنكاره البعض بألسنتهم وألفاظهم.

الخلاصة: لعله في أهمّ مسألتين أو ثلاثة التي تميّز اليسوعية في عقائدها وأغراضها ، يتبيّن أن مقالات الحلّاج إسلامية وقرءانية ، وتخالف الأغراض اليسوعية.

...

-الثمرة-

التصوّف بشكل عام نابع من القرءان. ويجد جذوره وروحه ونمطه العام في طبيعة الإسلام. وأي محاولة لإرجاعه إلى أي ملّة أو مذهب أو مصدر، نعم قد تجد شيئاً من القبول بحكم التشابه في بعض الأمور، لكنّك لو دققت وجمعت وحللت ستجد أن في التصوّف ما يناقض أشياء أساسية في تلك الملل والمذاهب والمصادر غير الإسلامية. يمكن تشبيه أي شئ بأي شئ إذا جزأناه وقطّعناه واختزلناه. التشابه لا يدلّ على التوالد. وكل تشابه بين التصوف وغيره ، يمكن أن نأتي له بعشرة اختلافات بينه وبين هذا الغير. ويكفي أن تنظر في "الأبحاث" و "الدراسات" التي حاولت أن "ترجع التصوف إلى مصادره الأصلية غير الإسلامية" ، وستجد أنهم جعلوا أصوله في كل شئ تقريباً. فمرّة هو هندوسي، ومرّة هو بودي، ومرّة ثالثة هو فارسي ، ومرّة رابعة هو يهودي ، ثم خامسة مسيحي، وسادسة صابئي ، وسابعة وثامنة وتاسعة وإلى ما شاء الله. فالتصوّف كل شئ ولا شئ في آن واحد. والواقع أن هذا ليس غريباً، لأن الصوفي هو كل شئ ولا شئ في آن واحد !

{أهل القرءان هم أهل الله وخاصّته}.

..........................................................................................

( حرية وخطوط حمراء ؟ )

أسوأ من عديم التفكير ، طاغية يظنّ أنه مفكّر ودقيق التعبير. أحد هؤلاء الطغاة زعم أن بلاده تنعم أيضاً بحرية التعبير لكن لديهم ثلاثة خطوط حمراء... فقط ! وهذه خطوطه الثلاثة : الأوّل عدم إهانة الإسلام. الثاني عدم الطعن في أشخاص موظّفي الدولة مع جواز نقد أعمال وزارات الدولة. الثالث عدم التعرّض للأمن الوطني. والسؤال الآن: ما قيمة هذا التصريح؟ تعالوا ننظر.

..-..

مقدّمة

إساءة استعمال اللغة هي أهمّ وسائل الطغيان. لأن الطغاة لا يفعلون بقدر ما يقولون. فكلامهم هو صناعتهم للواقع الذي يريدونه بشكل أساسي، أمّا الأفعال وخصوصاً العنيفة فإنّها تأتي لاحقاً ووقت الضرورة والحاجة فقط إذ كثرة استعمال العنف على الجميع من جهة مستحيلة ومن جهة مكلفة مالياً وبشرياً وجماهيرياً. فأحسن طريقة إذن هي استعمال الكلمات بنحو يخالف مدلولها الواقعي، على أمل أن الناس لن تدقق أو ستمرر الأمر وتقبله فتفعل الكلمات فعلها في النفس من حيث لا يشعر أكثر الناس. مثلاً، حين يُقال عن جماعة من البشر تحمل أسلحة وترهب الناس وتعذّبهم وتقتلهم بأنها "رجال أمن مهمّتهم حماية الوطن والسهر على راحة المواطن"، فعليك أن تلاحظ الفرق بين الواقع والكلمات. الواقع أليم، مزعج، كئيب، مظلم، خبيث الرائحة. لكن الكلمات جميلة، لطيفة، طيّبة، تدعو للإعجاب والحب. وقس على ذلك. لابد من التدقيق في كيفية استعمال رؤساء الجماعات والتنظيمات عموماً، وتلك التي تسمّي أنفسها "حكومات" خصوصاً، لكلماتهم وتعبيراتهم وأساليبهم اللغوية. هؤلاء لا يملكون في الواقع سلاحاً أقوى من الكلمة المقبولة جماهيرياً. ومن هنا شدّة اهتمامهم بتقييد كلام غيرهم خصوصاً ممن يخالفهم وينقدهم ويدعو إلى تغييرهم.

الآن، ما معنى "حرية" ؟ الحرية من جهة مرتبطة بالقدرة ، ومن جهة بالإرادة ، ومن جهة ثالثة بالسلامة. هذه المفاهيم الثلاثة ، القدرة والإرادة والسلامة ، داخلة في صلب مفهوم الحرية ومُراد الإنسان حين يقول "أنا حر في كذا". مثلاً، شخص يقدر على الكلام ، ويريد أن يقول كلمة معيّنة ، فإذا قالها لم يعاقبه الناس في مجتمعه على قولها ، فهذا الشخص يُسمّى "حر في كلامه" أو يملك "حرية كلامية". لكن إذا كان الشخص لا يقدر أصلاً على الكلام ، فمن البديهي أنه لا يستطيع ادعاء الحرية الكلامية. لا توجد حرية بغير قدرة. هذه واضحة. وإذا كان الشخص يقدر على الكلام أو الفعل أيّا كان ، أقصد وجودياً هو قادر عليه، يعني لو تركناه في الطبيعة خارج المجتمعات البشرية أو في السرّ في غرفته مثلاً وهو جالس وحده يستطيع أن يمارس القول أو الفعل المقصود، ثم هذا الشخص القادر يريد أن يقول أ لكنّه مُجبَر على أن يقول ب، أو على الأقل مُجبَر على أن لا يقول أ التي يريد أن يقولها، فحينها لا يمكن اعتباره حرّاً في كلامه لأن كلامه مقيّد بإرادة مُجبره، كلامه لا يتبع إرادته لكنّه يتبع إرادة مُجبره. هو عبد في كلامه. الحرّ ضد العبد. الحرّ يتبع إرادته طوعاً، العبد يتبع إرادة غيره مُكرَهاً. لكن بما أن كل إنسان في الحقيقة يتبع إرادته ، حتى حين يخضع لغيره فهو مريد لهذا الخضوع بمعنى أن جزء من إرادته يوافق على الخضوع ولذلك يخضع ، بدليل أننا نجد أناساً يرفضون هذا الخضوع فيتعرّضون لما يتعرّضون له من تعذيب وقتل وغرامات، فالنتيجة أن اتباع الإرادة فقط لا يكفي في تحديد مفهوم الحرية. لأن الحر والعبد يتبع إرادته في المحصّلة. فلابد من وجود عامل آخر. وهذا العامل هو السلامة. حين يريد شخص إجبار غيره على اتباع إرادته فإنّه يضطرّ إلى التهديد باستعمال العنف وإنزال الألم به في

حال خالف أمره. العقوبة أساس العبودية. وبما أن النفس تكره الألم ، فالذي يعتبر ألم العقوبة أكبر من ألم المذلّة والمهانة سيجد نفسه تميل إلى الخضوع والرضوخ ، والذي يعتبر ألم المذلّة والمهانة أكبر من ألم العقوبة سيجد نفسه تميل إلى المقاومة والمحاربة. وبما أن رؤية النسبة بين ألم العقوبة وألم المهانة راجع إلى نفس الرائي وليس إلى مَن يهدده بالعقوبة ، إذن الرضوخ في المحصّلة راجع إلى شئ في الراضخ الخاضع ذاته. وبهذا المعنى، المستعبد مستحق للاستعباد ، واللوم الأساسي في استعباده راجع إلى نفسه ورؤيته واختياره. نعم، لقاهره نصيب من السببية ، لكن ليس كل السببية. بناء على ذلك، لا معنى لمفهوم الحرية إلا بغياب ذلك النصيب القهري من السببية. فالحر في مجتمع هو الشخص الذي لا يقهره المجتمع ويعاقبه بسبب سلوك طريق معيّن واتخاذ قرار يريده. لا معنى للحرية إلا في غياب العقوبة الاجتماعية. هنا جوهر الحرية. لأن القدرة وجودية وليست اجتماعية. والإرادة دائمة الوجود ولا تختص بحالة دون غيرها. فلا يبقى ليميّز مفهوم الحرية إلا السلامة من العقوبة الاجتماعية في حال اتبع الإنسان إرادته الشخصية بحسب قدرته الوجودية.

لنعيدها بوضوح : الحرية تعني السلامة من العقوبة الاجتماعية في حال اتبع الإنسان إرادته الشخصية بحسب قدرته الوجودية.

أمّا ما توجد فيه قيود خارج إرادة الشخص ، فهذا لا يكون من ضمن الأمور التي هذا الشخص حرّ فيها.

حين تكون القيود مرسومة بإرادة الشخص المتقيّد بها ، مباشرة أو غير مباشرة ، فحينها لا يكون الشخص متقيّداً إلا بنفسه ، بالتالي هو حرّ لأنه قيّد نفسه بنفسه وبما اختاره ورضيه في جملته أو تفاصيله.

حين تكون القيود مبهمة ، أو عشوائية ، لا يعرف الشخص أنه تجاوزها إلا بعد حصول التجاوز فعليّاً ، ويستحق العقوبة حينها ، فهذه من أسوأ حالات غياب الحرية.

حسناً، لننظر الآن في "الخطوط الأحمراء" التي وضعها هذا الشخص غير المنتخب، والمتكلّم بكلام لا يجد مصدراً غير هواه الشخصي ويريد فرضه على الجميع بالعنف.

ولنبدأ بفكرة وضع "خطوط حمراء" من الأساس. بما أن المتكلّم غير منتخب ولم يختاره الناس ليمثّلهم، فخطوطه لا تساوي أكثر من شرعيته ، يعني صفر. وهذا وحده كاف لمحو أي قيمة عقلية وأخلاقية لخطوطه الحمراء. لأن الناس حينها تكون مستعبدة في الجملة ، فما معنى أن يتدخّلوا في تفاصيل الخطوط الحمراء والصفراء إذا كانوا في الأمر الكبير والعام لا قول لهم ولا إرادة. بالنسبة لمثل هؤلاء ، وضع ثلاثة خطوط حمراء أو ثلاثمائة خط أحمر لن يغيّر شيئاً بالنسبة لجوهر عبوديتهم. هذا أوّلاً.

ثانياً، كلمة "حرية" لا تجتمع واقعياً مع كلمة "خطوط حمراء" وضعها الآخر. خطوط حمراء تعني أنك لا تملك حرية كلامية في هذا المجتمع الذي تفرض فيه المنظمة القاهرة هذه الخطوط بالعقوبة الأليمة. من عدم احترام اللغة ، بالتالي عدم احترام العقول ، استعمال مثل هذه العبارة. "نحن نملك حرية تعبير لكن

بثلاثة خطوط حمراء". بالمناسبة ، هذا ينطبق على الدول كلّها شرقاً وغرباً. في أفضل الحالات ، يمكن أن يقولوا "نحن نملك حرية تعبير في المواضيع الكذائية فقط". نعم حينها قد نقبل العبارة لأنها تصوّر الواقع تصويراً مُعتَبَراً. مثلاً، حين يضع الطاغية بواسطة جنوده خطّاً أحمراً مفاده "لا يجوز الطعن في الإسلام" ، فالمفهوم إذن أنه يجوز الطعن في بقية الأديان بحرية. تريد أن تطعن في اليهودية ، اطعن كما تريد، انظر قدرتك الكلامية واتبع إرادتك وتكلّم وستسلم. لن تجد استدعاءً من النيابة ولن تجد شرطياً يجبرك على المثول أمام شخص ليقضي عليك بعقوبة سجن أو جلد أو قتل لأنك طعنت في اليهودية أو الهندوسية أو اليسوعية أو بقية الألف دين ودين. أنت حرّ في هذا المجال الكلامي. لكن بالنسبة للإسلام، أنت حرّ في مجال مدح الإسلام والتفكير في نطاقه، نعم هنا أنت حرّ، قل ما تشاء من مديح وتأييد وتعزيز لا يدخل في باب الطعن. أمّا الطعن في الإسلام، فهذا المجال مقيّد بمعنى أنه سيأتي أشخاص لديهم أسلحة ويجبرونك على قبول السجن أو التعذيب أو دفع غرامة أو حتى القتل أو النفي في حال تكلّمت بكلمة تطعن في الإسلام، أو للدقة ، في ما يعتبره واضع هذه الخطوط الحمراء هو "الإسلام". كذلك مثلاً في التعرّض للأمن الوطني. نعم، أنت حرّ في التعرّض للأمن الوطني للدول الأخرى، خصوصاً إن لم تكن حليفة لدولة واضع الخطوط الحمراء. لكن أن تقول شيئاً يعرّض الأمن الوطني لدولته فحينها أنت مجرم تستحق العقوبة.

فمن هذا الوجه، نستطيع أن نرى ميّزة جيّدة في وضع خطوط حمراء. وذلك لأن وضع خطوط محدودة مسمّاة ولو بشكل عام وفضفاض، يعني استبعاد ما سوى هذه الخطوط من مواضيع. فهو تحرير لمجالات كثيرة ، وتقييد لمجالات قليلة. وهذه خطوة جيّدة تجاه الحرية الكاملة للكلمة. لكن لابد من التأكيد على أنه لا يصحّ تسمية الحالة في تلك البلاد ب"حرية التعبير". حتى لا يتمّ إخفاء واقعتين ، الواقعة الأولى أن قيود التعبير لم يضعها الناس بإرادتهم المباشرة أو عن طريق ممثليهم ونوابهم الشرعيين، والواقعة الثانية أنها ليست حرية لكل أنواع التعبير بل لأنواع دون أنواع. ثم بعد ذلك لابد من التأمل في الأنواع المقيّدة ، والنظر في مدى سعتها وقابلتها لحشو مواضيع متعددة فيها أو مدى خطورة موضوعها للناس عموماً في حياتهم العقلية والمدنية ثم يتم الحكم على هذه الخطوط ومدى تأثيرها السلبي على الناس. كلّما كانت القيود أكثر تفصيلاً وتحديداً، كلّما كانت أفضل بالنسبة للحرية، لأنها ستكون أقرب إلى الحرية. قلّة القيود لا يعني وجود حرية. الحرية لا تكون إلا حيث لا توجد القيود الخارجية، أقصد الخارجة عن إرادة المريد.

وعبارة "لا توجد حرية مطلقة" هي عبارة غبية وسخيفة، لأن الحرية دائماً مطلقة، جوهر الحرية هو الإطلاق، وإلا فهي درجات أو دركات من العبودية. الحر هو الذي يتبع إرادته بسلام. فما معنى أن تكون "حرية غير مطلقة" ؟ إمّا أنك تتبع إرادتك أو لا تتبع إرادتك . هل يوجد احتمال ثالث؟ خذ أي موضوع أنت "حر" فيه ، وانظر ، هل تعمل بناء على إرادتك فيه أم لا؟ إن كان نعم، فأنت حر. إن كان لا، فأنت عبد. إن كان أحياناً نعم وأحياناً لا، فأنت عبد، لأن هذا يدلّ على أنك لا تملك حقّاً تفعيل إرادتك ولكن تفعيلك لها جاء عرضاً وبنحو ثاني، إذ يقدر غيرك على إكراهك على ما يريده هو، فأنت عبده حتى إن تركك أحياناً لتفعل في الظاهر ما تريده، أو إن شئت قلت أنك أحياناً حر وأحياناً عبد، فلم تخرج عن العبودية، إذن أنت عبد.

نستطيع أن نميّز مراحل بين العبودية المطلقة والحرية المطلقة في أي موضوع.

١-العبودية المطلقة : هي أن تتبع إرادتك إرادة غيرك بالإكراه خوفاً من عقوبته، وذلك في كل أنواع الموضوع. وأقصى دركة من العبودية المطلقة هي أن توجد أوامر وقوانين تتعلّق بكل صغيرة وكبيرة في حياتك الظاهرة ، وتوجد عقوبة سينزلها بك غيرك من البشر بأسلحتهم وعضلاتهم في حال لم تنفّذ ما يأمرك به الجبابرة.

٢-العبودية العامّة : هي أن تتبع إرادتك إرادة غيرك بالإكراه خوفاً من عقوبته، وذلك في معظم أنواع الموضوع. صورة هذه العبودية أن يقال لك -مثلاً في باب الكلام- "كل كلام ممنوع إلا الأنواع التالية، أ و ب وج". هنا الأصل في الأشياء المنع والحظر، والاستثناء الإباحة والجواز. فعامّة الأشياء تعرّضك للعقوبة، وقليل منها جائز بإرادتك الخاصّة.

٣-العبودية المحدودة المبهمة: هي أن تتبع إرادتك إرادة غيرك بالإكراه خوفاً من عقوبته، وذلك في بعض أنواع الموضوع بإبهام. صورة هذه العبودية أن يقال لك مثلاً "كل الكلام جائز ، إلا في المواضيع التالية ، أ وب و ج". وما أشبه. لكن لابد من التنبّه إلى الخلط الذي قد يحدث بين العبودية المحدودة والعامّة أو حتى المطلقة. فقد تكون العبودية ظاهرها أنّها محدودة، لكن واقعها أنها عامّة، كيف؟ بأن تكون الحدود عامّة ومبهمة وخطيرة ومهمة جداً بحيث تمنع في المحصّلة الجزء الجوهري والأكبر من الموضوع. مثلاً، في باب الكلام، أهمّ أنواع الكلام هي الكلام الديني والكلام الفكري والكلام السياسي. حين يريد الناس حرية الكلام، فهم لا يريدون ذلك ليتكلّموا في أفضل أنواع حفائض الأطفال أو نقد سياسة مطاعم البرغر. الناس تريد حرية التعبير من أجل التفاوض والتجادل والدعوة إلى أفكارها وقيمها الدينية والفلسفية والسياسية. فإذا جاء شخص وقال "الناس أحرار في تعبيرهم إلا فيما يتعلّق بدين الدولة وسياستها وقيمها الراسخة والآداب العامّة". ما الذي تركه ؟ لا شئ ذو بال. فظاهر هذا النصّ أنه مندرج في العبودية المحدودة، لكنّه في الواقع عبودية عامّة. فالفرقان يرجع إلى مدلول النصّ المقيّد والمستعبد، وليس إلى تركيبه الصوري فقط. في هذه المرحلة من العبودية ، تكون القيود قليلة واستثنائية، لكنّها مبهمة، ويستعمل الجبابرة هذه الطريقة لإيهام الناس بأن القيود قليلة وكأنّم يقولون لهم "استحوا على دمكم وراعوا هذه القيود ولا تبالغوا في رفضنا فإنها قليلة واستثنائية". والواقع أن إبهامها وغموض مدلولها هو طريقتهم في إبقاء العبودية عامّة أو حتّى مطلقة خصوصاً فيما يتعلّق بالأمور المهمة والخطيرة والتي من أجلها تُراد الحرية من الأساس.

٤-العبودية المحدودة المفصّلة : هي أن تتبع إرادتك إرادة غيرك بالإكراه خوفاً من عقوبته، وذلك في بعض أنواع الموضوع بتفصيل. مثلاً يقال "كل الكلام جائز، إلا ما يلي، شتم الرسول باستعمال ألفاظ نابية مثل كذا وكذا وكذا وما شابهها في التأثير والشيوع، تأييد أعداء الوطن أثناء الحرب عن طريق ادعاء أن حربنا ضدّهم ظالمة أو أنهم أفضل منّا في أسلوب حياتهم أو ما شابه من تأييد ظاهر سافر لهم وتشجيع على حربهم لنا" وما أشبه ذلك من تفصيل وتحديد وتمييز بأمثلة واضحة وتقليل أحقّية القياس عليها إلا في النادر ومع مراعاة شروط أخرى أثناء تطبيق هذه المعايير مثل السياق والمقصد وغير ذلك من عوامل.

٥-التحرر من الحكومة الشرعية ظاهراً : وهي أن لا تعاقبك الحكومة في محاكمها بسبب عملك بحسب إرادتك. وقلت ظاهراً، أي في محاكمها وبحسب قوانينها الرسمية المعلنة. ومن هنا نفترض أن الحكومة وقوانينها قد قامت بناء على إرادة الناس مباشرة أو بواسطة نوّابهم، فالحكومة شرعية والقوانين الموضوعة تمثّل إرادة الناس عموماً بالتالي لا يمكن اعتبار القوانين مستعبدة للناس ككل من حيث أصل وضعها. إلا أن أكثرية الناس قد يضعون قوانين تقيّد مجالات من القول والفعل، فلا تكون الأقلّية وكل

غير راض عن تلك القيود، تملك حرية في هذه المجالات. ولذلك لا توجد حرية في هذه المجالات بالنسبة لهم من حيث الواقع وإن كانوا أحراراً من حيث أصل وضع القانون بالتصويت العام المباشر أو غير المباشر. فلابد من عدم وضع قوانين عنيفة تخص المجال الحر أو الذي يراد تحريره في البلاد.

٦-التحرر من الحكومة الشرعية ظاهراً وباطناً : وهي أن لا تعاقبك الحكومة في محاكمها ولا سريّاً بواسطة إرسال بعض رجالها لأذيتك بسبب عملك بحسب إرادتك في الموضوع الذي أنت حرّ فيه. فقد تضايقك الحكومة بصناعة أدلّة ضدّك تظهر أنها رسمية وصحيحة ، أو قد ترسل لك من يؤذيك بشكل غير رسمي وما أشبه.

٧-التحرر من المجتمع الجماهيري : وفرق بين الحرية من الحكومة والحرية من المجتمع، لأنك قد تملك حرية من الحكومة لكن لا تملك حرية من المجتمع الجماهيري، وأقصد به أن جمهور الناس في مجتمع قد يعاقبك بالعنف حتى إذا تركتك الحكومة وشأنك بل قد تدافع عنك الحكومة ومع ذلك يعاديك الجمهور ويسعى في أذيتك بسبب ممارستك لحريتك.

٨-التحرر من المجتمع المعيشي : وهو أن لا تعاقبك الحكومة ظاهراً ولا سرّاً ، ولا يعاقبك الجمهور في مجتمعك ، لكن تتأثر في مواضع كسب معاشك بسبب ممارستك لحريتك . ومن ذلك مثلاً أن تترك دين إلى دين آخر ، فتجد نفسك مفصولاً من وظيفتك. أو تقول رأيك في السياسة القائمة ، فيقاطعك المساهمون في شركتك. بمعنى آخر، إدخال العامل الاقتصاي والضغط المالي كعقوبة على موقف ديني أو فكري أو سياسي، بالرغم من انفصال الواحد عن الآخر من أهمّ الوجوه والمفترض الفصل بينهما. وبالمناسبة، هذه من أخطر القيود التي قد تغلب على الحرّ قانونياً وتجعله يغيّر مواقفه أو يخفيها. ففي أمريكا مثلاً، لا يمكن لرئيس أمريكا نفسه أن يعاقبك لأنك شتمته وانتقدت سياساته ، لكن يستطيع مالك أصغر عربة بيع طعام أن يفصل موظفه في حال شتم وانتقد الرئيس. نعم، قد يقول هذا المالك أني أملك حرية اتخاذ قرار مَن يعمل لديّ ومَن لا يعمل لديّ فهو عملي وممتلكاتي ولا يحقّ لأحد التدخّل فيها، فإذا قال ذلك قد يرضى ويسكت منتقدوه. لكن في مجتمع يقول بحرية الإنسان في موضوع ما، لابد من رفع كل العقوبات القانونية والاجتماعية عن ممارس حريته في ذلك الموضوع، ولابد من الفصل بين المجالات بوضوح حتى لا يقع الخلط والطغيان المتستر. فكما أن صاحب العمل لا يملك بالقانون حق التحرّش في موظفيه ، أو التمييز بين المتقدّمين للوظيفة على أساس عرقي أو ديني أو جنسي ، كذلك لابد من وضع موانع تحول بين إنزال عقوبة بإنسان لأنه مارس حريته في مجال ما. والواقع أن هذه المرحلة من التحرر، أقصد التحرر من المجتمع المعيشي، هي آخر مراحل تقييد الإنسان.

٩-الحرية في بعض المجالات : وذلك بأن يتم وضع مجالات من القول والفعل الإنساني لا توجد عليها أي عقوبة من أي وجه حكومي أو اجتماعي. وهذه المجالات هي التي يكون الإنسان فيها حرّاً بحق.

١٠-الحرية في جميع المجالات : هذه الحرية القصوى حيث يعمل كل إنسان ما يريده ولا تعاقبه حكومة أو مجتمع على أعماله وآثاره. إلى المرحلة التاسعة من الممكنات بل الواقعات في المجتمعات الإنسانية. أمّا هذه المرحلة العاشرة والأخيرة ، فهي أقصى ما ينبغي للإنسان أن يهدف له ويرى كيفية تحقيقه وإمكانه. والظاهر مبدئياً أن المجتمع الإنساني لا يمكن أن يكون على هذه الشاكلة ، ولذلك لا نطيل في هذا الباب، وإنّما ذكرناه ليعرف الإنسان معنى كلمة حرية بكامل معناها. اليوم، المجتمعات البشرية معظمها لا زال في مراحل العبودية، وبعضها صار في مرحلة التحرر من المجتمع الجماهيري، وأحسنها يقاوم ولا يزال يتردد في مرحلة التحرر من المجتمع المعيشي ويتخبّط تخبّطاً عظيماً. ولا توجد

أمّة في مرحلة الحرية في بعض المجالات بعد، لأنه لا يوجد مجال من القول أو الفعل إلا ويوجد في حكومة أو مجتمع من يعاقبك ظاهراً أو باطناً بسببه.

لنرجع إلى ما كنّا بصدده ونحكم : أين تقع فكرة وضع أمير غير منتخب لخطوط حمراء لمجال التعبير بصورة "كل كلام جائز إلا الطعن في الإسلام والطعن في الأشخاص والتعرّض لأمن الدولة" ؟ والجواب هو : تقع في مرحلة العبودية العامّة ، هذا في أحسن الأحوال. لأن المواضيع المقيّدة خطيرة ومهمة وتدخل في صلب عملية التعبير وسبب تحريرها هذا أوّلاً. وثانياً، لأنها مبهمة إبهاماً خطيراً بحيث يمكن إدخال كل شئ فيها وإلصاق أي عبارة بها. لكن الأهمّ من هذا، إن أردنا الحكم الأدقّ فهي تقع في مرحلة العبودية المطلقة ، لأن واضع هذه الخطوط باستطاعته أن يضع خطوطاً حمراً لكل المجالات ، والناس ستضطر أن تفعل ما تفعله الآن وهو الإسرار بالأمور وعمل الأشياء الممنوعة قانونياً في السرّ. لا يوجد شئ نظري أو واقعي يمنع من إظهار العبودية المطلقة سافرة ، اللهم إلا محاذير دولية ضعيفة أو حتى اجتماعية ولو على المدى الطويل وإن كان أولئك الجهلة لا يفهمون هذه الأمور جيّداً ليراعوها أصلاً. فالحكم الأدقّ هو الحكم على تلك الدول بأنها لا تزال في مرحلة العبودية المطلقة من حيث قابليتها لذلك، لكن من حيث الواقع العملي نستطيع أن نحكم عليها بأنها في مرحلة العبودية العامّة، ومن حيث الألفاظ وقبولها بشئ من التنازل نستطيع أن نحكم عليها بأنها في مرحلة العبودية المحدودة المبهمة. فالقابلية مطلقة، والواقعية عامّة، واللفظية محدودة مبهمة. وهذا الخلط بحد ذاته كاشف عن مدى غرق هذه الدول في قاع العبودية وظلماتها، وعن تداخل عوامل مختلفة بعضها يدفعها للصعود وبعضها يسلسلها في القاع.

والآن نستطيع أن ننظر في كل خط من هذه الخطوط الحمراء لنرى قيمته في نفسه.

..-..

الخط الأحمر الأوّل : نقد الإسلام.

أوّلاً، ما معنى "نقد" الإسلام هنا؟ لأن أفراد وطوائف المسلمين ينقد بعضهم "إسلام" البعض الآخر. وما أكثر ذلك من أوّل الإسلام إلى يومنا هذا. وتستطيع أن تستخرج من كتب وألفاظ مشايخ الإسلام في حق إسلام بعضهم البعض ما لا تكاد تجد في كلام الكفار والأعداء المجاهرين ما يوازيه، وهذا على مستوى أصول الدين وعقائده وعلى مستوى فروع الدين وشرائعه وكذلك على مستوى أخلاق الدين وعوارضه. وأحسب أننا لا نحتاج الإطالة في إثبات هذه الدعوى، لأن كل شبه مطلع بل حتى العامّي الصرف يعرف هذا ويمارسه. فمن الطعن في تصوّر كل فريق عن الله تعالى ، نزولاً إلى كيفية جماع كل فرقة ونكاحها وشروطهم في هذا النكاح، فما بين ذلك من أمور اللباس والشراب، مروراً بطبيعة الحال بالصلاة والشعائر وحتى الوقائع التاريخية وتحليلها وتفسيرها ، تجد طعناً متبادلاً بين الإسلاميين. وكثير من أهل الفرق يرمي الفريق الآخر بالمروق والخروج من الدين، والسعي في إضلال المسلمين، والإلحاد بربّ العالمين، ويفتي أيضاً بإراقة دمائهم أحياناً أو بقمعهم ومنعهم من المناصب الاجتماعية والسياسية دائماً. فإذا كان المسلمون ينقد بعضهم بعضاً في كل شئ ، فبأي حق نمنع غير المسلمين من ممارسة هذا النقد.

قد تقول: لكن المسلم ينقد إسلاماً ويثبت إسلاماً صحيحاً في اعتقاده. أما غير المسلم فإنّه ينقد الإسلام كلّه من أصله. فمثلاً، قد يطعن المسلم الأشعري في عقيدة المسلم الحنبلي في الله تعالى، لكن

الأشعري ينتهي إلى إثبات الله منزل القرءآن وربّ النبي محمد صلى الله عليه وسلّم. أمّا الملحد فحين يطعن في عقيدة المسلمين في الله فإنّه يطعن في الله من كل وجه، وليس في الله من وجه واحد.

أقول:-

بحسب هذا التحليل، يجوز إذن أن ينقد غير المسلم الإسلام بشرط أن يكون مثبتاً لمقالة تشبه مقالة الإسلام التي نقدها. فمثلاً، اليهودي يعتقد بالنبوّة ويثبتها لأشخاص، لكنّه ينفيها عن محمد. ويعتقد بكتاب إلهي ويثبته لكتب محددة. ولكنّه ينفيه عن القرءان. بالتالي، يحق لليهودي أن ينقد نبوة محمد وينفيها وكتاب محمد ويطعن فيه.

ثم المسلم الذي تعرّض إسلامه للنقد، الحنبلي في المثال الذي ذكرته، لا يرى أن "إسلاماً" قد تم نقده، لكنّه يرى أن "الإسلام" كلّه قد تم نقده، لأنه يعتقد بأن عقيدته هي عين الإسلام والإسلام هو عين عقيدته، وحتى إذا وجدت بعض هؤلاء ينظّر ويقبل تسامحاً-وغالباً إن لم يكن دائماً من باب الضعف السياسي وليس أثناء التمكّن من السيطرة والقهر والتاريخ والواقع يشهدان-بإسلام أصحاب الفرق والطوائف والمذاهب الأخرى، فإنّه لا يقبل ذلك من حيث صميم قلبه وممارسته الدينية، بمعنى أنه لا يرضى باعتبار مَن يطعن في عقيدته كمسلم فعلي ويمثّل الإسلام الإلهي المحمدي. بالنسبة لهذا، الإسلام تعرّض للنقد، بالتالي على تحليلكم يحق له أن يرفض وجود مثل هذا النقد للإسلام في دولته ومجتمعه وأينما طالت قدرته.

ثم نقد الإسلام من أصله والطعن في مقالاته ، هو شئ أثبته القرءان نفسه. في القرءآن نجد آيات كثيرة جدّاً، تعيد وتحكي طعن الكفار في عقيدة الله والملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقدر، فضلاً عن الاستهزاء بالصلاة وغير ذلك من الأعمال الشرعية. أي القرءآن حكى مطاعن الخصوم في أصول الدين وفروعه وأخلاق نبيّه وذمّته. والواقع أنني لا أعرف نقداً للإسلام لا يجد أصلاً في إحدى الكلمات التي حكاها القرءآن. فأين الفرق بين أن يأتي ملحد اليوم ويقول في عشرة آلاف صفحة "لا توجد إلا هذه الحياة الدنيا والزمن يهلك كل شئ"، وبين أن نقرأ نفس المعنى في آية قرءانية "إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر". المعنى واحد. أين الفرق بين أن نستمع إلى سلسلة محاضرات يلقيها شخص يحاول فيها أن يثبت بأن نبينا محمد كان مجنوناً ومصاباً بخلل عصبي ما وكان يتصرّف بناء على خلله العقلي هذا، وبين أن نقرأ نفس المعنى العام في القرءان "يأيها الذي نزّل عليه الذكر إنّك لمجنون". المعنى واحد. أين الفرق بين أن نرى أصحاب الملل الأخرى، أو بعضهم على أقلّ تقدير، يدّعي بأن نبينا محمد عليه السلام كان متّصلاً بالشياطين وهي التي أوحت إليه القرءآن وكان يعبد الشيطان ولذلك تمكّن من السيطرة على الدنيا، وبين أن نقرأ شبه هذا المعنى في القرءان ردّاً عليهم "وما تنزّلت به الشياطين. وما ينبغي لهم وما يستطيعون". المعنى واحد. وقس على ذلك. إذا دققنا في مطاعن الخصوم المختلفة التي ذكرها القرءان سنجد أن فيها إحاطة أو شبه إحاطة بجميع أصول المطاعن التي سنرى فروعاً لانهائية لها عبر التاريخ. فإذا كنّا نقرأ تلك الآيات ، ولا نخفيها عن الصغار ولا الكبار ، بل نعلنها ونتغنّى بها ولا تؤثر فينا مضامينها الباطلة في اعتقادنا ، فأي بأس إذن في سماع مثلها أو شبها من بشر أحياء يرزقون في زماننا وفي مجتمعاتنا. كأنّي أرضى بأن أنشر كتاباً فيه "فلان غبي"، لكن حين أرى شخصاً أمامي يقول "فلان غبي"، أغضب وأدعوا إلى وضعه في السجن ! إذا كانت عندي مشكلة مع سماع هذا التركيب اللغوي "فلان غبي"، فلماذا أحفظه وأنقله وأنشره وأتغنّى به وأحفّظه للصبيان في الكتاتيب وأعلنه على الملأ في المحاريب ؟ هذا حقّاً تناقض غريب. يمكن حلّ التناقض بملاحظة أن القوم إمّا لا يقرأون القرءان أو لا يفهمون ما يقرأونه فيه أو لا يتأثرون فعليّاً بما فهمته أذهانهم. وإلّا، فلا

معنى لأن تدعو إلى قتل وتعذيب إنسان لأنه قال "محمد مختلّ عقلياً" وبين أن تقرأ "يأيها الذي نزّل عليه الذكر إنّك لمجنون" و "إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً" ثم لا يطرف لك جفن ولا يتغيّر لك ذهن.

ثم ما هي صورة "نقد الإسلام" التي عليها ستتم محاكمة الناس؟ هل إذا نسب الخطأ إلى عقيدة إسلامية وادعى بأنها غير واقعية أم إذا رمى تشريع إسلامي بأنه سلبي وله أثر سئ على الدنيا والبشر والآخرة أم كلاهما ؟ نصّ الخطوط الحمراء لا يحدد بالضبط المقصود الواقعي من "نقد الإسلام". مما يعني أنه مبهم وعام جدّاً. بل إن صاحب الخطوط الحمراء يفعل اليوم أموراً يهاجمه عليها تقريباً كل المسلمين أو معظمهم، وهو يرى نفسه مصلحاً للإسلام وأتباعه يعتبرونه مجدداً للدين. بالنسبة لمعظم المسلمين، ما يفعله هذا الشاب يعتبر تشويهاً صريحاً للإسلام وليس فقط "نقداً" له. لكن بالنسبة له هو ما يفعله هو عين الإسلام والدين الصحيح وما يوافقه المصلحة العامّة للمجتمع. فهل معيار "نقد الإسلام" هلامي إلى حدّ أن كل صاحب سلطة يستطيع أن يرمي من شاء من منتقديه في السجون أو يقتلهم، ثم ما على من يخالفه إلا انتظار دوره ودولته حتى يفتك بخصومه. بدلاً من الغرق في دائرة الدماء ودوامة الفتك التي غرق الناس فيها عبر التاريخ ، لماذا لا نردّ على مَن ينكر العقيدة بأدلّة صدقها، ومن ينكر إيجابية الشريعة بشواهد نفعها، ومن يطعن في سلامة آخرتنا بانتظار قدومها. أين الصعوبة في هذا الردّ العادل على الكلام بالكلام، وعلى الواقع بالواقع. لماذا نستعمل الفتك والعدوان بدلاً من الاكتفاء بالصبر والبيان، هذا إنّ كنّا من المسلمين وأتباعاً لخاتم النبيين خصوصاً، وإن كنّا عقلاء نعلم أن أي طريق غير هذا الطريق لن ينفع ولن يستمر عموماً.

ثانياً، نقد الأديان طريق لمعرفة الحق فيها. فالدين ، لا أقلّ بالنسبة لعموم الناس ، يأخذونه إمّا بطريق الاجتهاد أو بالتقليد، وكلامنا هنا تحديداً عن أصول الدين أي عقائده الكبرى والأساسية كالتوحيد والنبوة في الإسلام مثلاً. والاجتهاد أن يفكّر بنفسه في البراهين التي يقدّمها أصحاب الدين. والتقليد ما سوى ذلك من طرق القبول المعتمدة على التلقين في الصغر والخوف من ذوي السطوة العنيفة في المجتمع وما أشبه. فإذا نظرنا في الإسلام تحديداً، سنجد أنه يعتمد على طريقة الاجتهاد، والنبي نفسه جادل كبار قومه وذوي السطوة فيهم في عقائدهم ورفض الإقرار لهم بغير برهان يعقله إن كانوا صادقين. وكذلك نقول في كل دين، والواقع أننا لو نظرنا في أي دين سنجده بدرجة أو بأخرى يعتمد على الحجج الفكرية والعقلية في الردّ على خصومه، حتى لو لم يبيح مثل هذه الطريقة لأتباعه كلّهم أو عامّتهم. فكل دين يدّعي أهله أنهم على حق وحقيقة. وكل واحد منهم يدّعي أنه يملك براهين تؤيد صدقه، أيا كان نوع هذه البراهين. والسؤال الآن : هل نقبل الدعاوى بغير براهين ؟ إن قلنا نعم ، فيجب أن نقبل كل الأديان، وهذا مستحيل-لا أقلّ بحسب الظاهر وما يعتبره أهل كل دين عموماً كالتزام بدينهم. وإن قلنا بوجوب قبل بعض الأديان ، فلماذا وكلّها تشترك في نفس المعنى ؟ إذا كنّا سنقلّد ، فتقليد الكل محال. وإذا كنّا سنجتهد ، فالاجتهاد يقتضي جواز بل وجوب النقد والجدل المفتوح ، وهذا بالضبط ما نجده في القرءان من ذكره لمجادلة الرسول لخصومه وذكره أيضاً لمجادلات خصوم الرسول للرسول. وهل يوجد في القرءآن شئ أكثر من "قالوا.. قل". فكما أنه يجوز لنا نقد غيرنا ، فغيرنا يجوز له نقدنا . أو بالأحرى، كما يجوز للناس أن تنقد دعاوى ونصوص معيّنة اسمها كذا ، فكذلك يحق للناس أن تنقد دعاوى ونصوص أخرى اسمها كذا وكذا. الواقع أن الأديان ليست أشخاصاً أي لا تتمثّل تمثّلاً تامّا في شخص حيّ اليوم بين الناس. لكنّ الدين في أساسه نصوص لغوية تعبّر عن دعاوى وجودية وتدعو إلى أعمال إيجادية بناء على تلك الدعاوى الوجودية. مثلاً، يقول لك "توجد آخرة طبيعتها كذا وكذا"، وبناء

على ذلك يأمرك بالتسبيح والشعائر مثلاً حتى تصل إلى كذا ولا تصل إلى كذا في الآخرة. الأديان نصوص. والنصوص كلّها تشترك في أنّها نصوص. فكما يجوز نقد نصّ ، كذلك يجوز نقد نصّ آخر ، أيا كان الفارق بين ذلك بين هذه النصوص من جهات أخرى. الدعوى دعوى ، والبيّنة على من ادّعى . والترجيح بين البيّنات لابد أن يكون على أساس نقدها والتأكد من براهينها وصدقها. والواقع أن أكثر الناس حبّاً في التمسّك بدين صادق هو الذي يرغب من كل الناس أن ينقدوا هذا الدين، لأنّه بذلك يزداد علمه بصدق هذا الدين أو يتبيّن له زيفه أو ضعفه من بعض الجهات أو كلّها. وهذا على عكس ما يظنّه معظم الناس، أنا أعلم ذلك. لكن المثال المادّي-ونحن نعلم أن اهتمامات الناس مادّية أكثر منها دينية-يؤكد على ذلك. مثال : كنت تمشي في الصحراء ، فوجدت معدناً أصفراً فظننت أنه ذهب. فرحت به ، حملته فإذا هو ثقيل جدّاً. فجلست عنده تنتظر من يعينك على حمله. فجأة مرّت قافلة فيها تجّار وعلماء بالمعادن. والآن أسألك : هل تفضّل أن يخبرك هؤلاء العلماء والتجار عن القيمة الحقيقية لهذا المعدن الأصفر الثقيل الذي ستضطر إلى حمله في طريق طويل إلى السوق ، هل تفضّل أن ينقدوه لك ويخبروك بكل صراحة بل ووقاحة جارحة لعواطفك الراغبة في أن يكون هذا المعدن من الذهب عيار ٢٤ ، أم ستفضّل أن يكذبوا عليك ويوهموك بأنه ذهب إبريز سيسارع تجار الذهب إلى شرائه منك في السوق لحظة دخولك إليه ؟ أحسب أن كل صادق مع نفسه ومراعي لصحّته ، سيفضّل أن يعرف حقيقة هذا المعدن قبل الاضطرار إلى حمله عبر الصحراء واكتشاف زيفه عند الوصول إلى السوق، لأنهم بذلك سيوفّروا عليه العناء من أجل لا شئ. كذلك مقالات الأديان المختلفة. الدين جهاد وقول ثقيل. والدنيا فيها ما فيها من القيود والمتاعب حتى قبل الدين. فالجاهل والمريض فقط هو الذي يفضّل أن يحمل أعباء دين من الأديان بدون أن يعرف صدقه من زيفه، مدى حقيقته ليأخذه على محمل الجدّ بهذا القدر. فمن هذا الوجه، كلّما ازداد النقّاد لدينك ، كمّا وكيفاً، فإن هذا أفضل لك وأسلم لعقلك وروحك. ومن تجاربي ، اكتشفت الكثير من الحقائق عن ديني من أولئك الذين يسعون بكل قوّة لإبطاله والسخرية منه. إمّا لأنهم قرروا حقائق معيّنة واعترفوا بها قبل السخرية منها ، وإمّا لأنهم نبّهوني على زوايا من ألتفت إليها ، وإمّا لأنهم اعترفوا من حيث لا يشعرون بشئ أنا أعتبره إيجابيا وهم يعتبرونه سلبياً فأخذت الوجه الذي أرتضيه على عكس ما كانوا ينوون ، وغير ذلك من جهات. الخوف من النقاد ، دليل على أنك لا تريد الدين من أجل حقيقته بل من أجل أسباب أخرى لا علاقة لها حتى بما يقوله هذا الدين نفسه.

وعلى ذلك، لا أفهم معنى وضع خطّ أحمر لنقد دين معيّن. هذا عمل غير مفهوم من أي وجه صحيح. اللهم إلا أننا نريد خداع العوام عندنا للبقاء على دين ما ، فنسعى لإسكات النقّاد. والمشكلة أنه حتى هذا السبب غير معقول خصوصاً في زماننا هذا. وذلك من أجل أمرين. الأوّل، انتشار التواصل العالمي ووسائله في يد الجميع تقريباً وكل من له قيمة في المجتمع. والآخر وهو متّصل بالأوّل ، أن الممنوع مرغوب، هذه القاعدة النفسانية الشهيرة خصوصاً في أوساط من يكرهون حكوماتهم ويبغضون مجتمعاتهم أو يشكّون في الشائع فيها-وأحسب أن بلداننا لها حظّ كبير من كل ذلك-هذه القاعدة ستجعل الممنوع الكلام فيه اجتماعياً مرغوب الاستماع عليه عموماً. وسيكون له تأثير السحر الذي لكل ممنوع ومحارب اجتماعياً. ومن هنا تجد إقبالاً عظيماً على أمور تناقض وتخالف الإسلام حتى ذلك الإسلام الذي يقرّ به عموم الناس في أي بلد، من قبل أهل البلد أنفسهم وخصوصاً شبابهم. "ممنوع نقد الإسلام" تساوي في المحصّلة الواقعية ، الإقبال على ما يضادّ الإسلام، ولو من باب الفضول. والفضول كثيراً ما يفتح أبواب تغيير العقول.

الخلاصة : من أحمر البشر هو ذلك الذي يضع خطّاً أحمراً على نقد الإسلام.

ثالثاً، ما نوعية المجتمع الذي يوضع فيه خطّ أحمر عن نقد دين واحد فقط؟ هل هذا المجتمع لا يوجد فيه إلا أهل هذا الدين فقط أم يوجد فيه أهل أديان أخرى ؟

إن كان لا يوجد فيه إلا أهل هذا الدين ، فهذا افتراض مستحيل خصوصاً في هذا الزمان، ولم يسبق في تاريخ المسلمين كلّه-بما أن كلامنا عن نقد الإسلام-أن وجد مجتمع ليس فيه إلا أهل الإسلام، ومنذ البدء اختلط المسلمون مع مَن هم "أشدّ الناس عداوة" لهم في أمر الدين بل ولعلّه أيضاً في أمر الدنيا. إذن لا يبقى إلا أن نفترض وجود أهل أديان كثيرة ومختلفة في الدولة الواحدة ، ومع ذلك يُراد فرض عدم نقد دين واحد فقط. نعم المسلمون سينقدون أهل الأديان الأخرى وأديانهم في بلادهم، لكن لا يحقّ لهؤلاء أن يقوموا بنفس الأمر في حقّ المسلمين. المسلمون سيقرأون القرءآن الذي فيه تكفير وإنزال اللعنات والغضب الإلهي على معظم أو كل أهل الأديان الأخرى، لكن لا يحقّ لأولئك أن يفعلوا نفس الشئ في حق دين المسلمين. فأوّل ما يفترضه مثل هذا الخطّ الأحمر هو عدم المساواة بين الناس في الحقوق والحريات المدنية. وثاني ما يفترضه عدم الإنصاف والعدل في الأحكام المهمّة. فخلافاً لما في القرءآن مثلاً من أحكام الإنصاف "فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم" حتّى مع المشركين ، وفضلاً عن ما نجده من عدم التمييز بين المؤمن وغيره في الأحكام المدنية مثل آيات "لا تكن للخائنين خصيماً"، وخلافاً-وهو الأهمّ-لما يقتضيه الإنصاف العام الذي به نعرف مدى إنصاف القرءآن وغير القرءآن من كتب وأحكام، واسم الحقّ تعالى العدل، وغير ذلك من مقتضيات إنسانية وعدلية، خلافاً لكل هذا، لابد من تفضيل صنف من المجتمع على بقية الأصناف فقط بناء على دينهم بل حتّى إن لم يكن له دين ويريد أن يمارس حريته العقلية في البحث عن الدين الصحيح أو المدافعة عن ما يراه هو الحق في أمر الوجود بنقد الأديان كلّها. مجتمع فيه خط أحمر بخصوص نقد الإسلام فقط ، أو نقد أي دين آخر فقط أو بضعة أديان دون سواها، هو مثل أي دولة شيوعية وفاشية تمنع نقد مذهب الدولة في السياسة والاقتصاد بينما تبيح نقد الرأسمالية مثلاً ولعن سابع أجدادها. الطريقة الفرعونية واحدة في الدولة الدينية والدولة الفاشية، إن كان الدولة "الدينية" ستعمل بهذا الأسلوب الفاشي والطغياني والفرعوني.

فإن قيل: لكن نحن نمنع نقد الإسلام في دولتنا، لأن الإسلام هو أساس الحكم فيها وأساس شرعية الدولة ذاتها، فدولتنا قائمة على الكتاب والسنّة، والحكام فيها هم "أولي الأمر" المذكورين في القرءآن، وشرعيتنا تقوم على أساس الحكم بالإسلام. فحين ينقد شخص الإسلام فإنه ينقد الدولة ويهدم أساس شرعيتها. فكيف نسمح له بذلك؟

الجواب: بادئ ذي بدء، زعمكم بأن دولتكم هي ممثلة الإسلام ونصوصه، هو زعم شخصي لا يوافقكم عليه غير أهل طائفتكم من المسلمين. فهل ستحاربون حتّى حق هؤلاء في إظهار الحق وتبيينه كما أمر الله به في القرءان ذاته وفي سنّة رسوله التي تدعون أن دولتكم قائمة عليهما؟

ثم، كيف سيطرتم على الناس في مجتمعكم ؟ إن كان بالقهر والعنف والجبرية ، فأنتم من الظلمة واللصوص المتغلبة والفراعنة الذين لا شرعية لكم لا في كتاب ولا في سنّة ، اللهم إلا بناء على رأى قلّة قليلة من المداهنة من الفقهاء الذين أباحوا لكم مثل هذا وسيبيحون مثله لمن يظهر عليكم ويقطع رؤوسكم. وما قام بالقهر جاز إسقاطه بالقهر. بالتالي، شرعيتكم جاءت من القهر الغلبة المؤقتة وليس من الكتاب والسنة النبوية. والواقع أنّكم سيطرتم على الناس بالقهر.

ثم، هب أنّكم حكمتم برضا أكثر الناس. فبالرغم من ذلك لا يحقّ لكم منع انتقاد المنتقدين لكم، لا ممن يظهر الإسلام ولا من غيرهم. لأن الرسول نفسه في المدينة لم يعاقب منافقاً لانتقاده ، ولا غير منافق لكفره. والقرءآن طافح بالأمرين وكاشف عن ذلك. وموقف الرسول من ابن سلول ثابت في المنقول.

ثم، لا يوجد ربط قوي بين انتقاد شرعية الدولة وسقوط الدولة. فها هي أقوى دول العالَم اليوم، من أمريكا فما دونها، وما أكثر الذين ينتقدون أساس شرعيتها وتفاصيل قوانينها وأعمالها يومياً، بل يكسبون شهرة عالمية وثروة عظيمة من هذا العمل، ولا تزال أمريكا تركّعكم أنتم وغيركم.

ثم، هب أن الناس تنتقد دولة وتريد إسقاط شرعيتها وتغييرها ، مَن قال أن في هذا الأمر حرج ومنع من الأساس ؟ الدولة دولة الناس، جهودهم وأموالهم هي التي تقيم المجتمع وتكوّنه، وما الحكام إلا خدم عند الناس ووكلاء يعلمون لصالحهم. وأي حكومة ليست بهذا الشكل ليس لها حق من الأساس في الدفاع عن وجودها، فضلاً عن تبرير ذلك بدين أو بغيره.

إذن، إن أردتم الحفاظ على دولتكم، فالطريق ليس إسكات المنتقدين، ولكن حسن خدمة الناس أجمعين، وإقامة العدل فيهم بلا تمييز عنصري ولا طبقي ولا ديني. السعي لإسكات المنتقدين دليل بحدّ ذاته أنّكم تعرفون وتقرّون ضمنياً بكونكم ظلمة وجهلة وسرّاق وفسّاق، إذ لا يخاف من حرية اللسان إلا أصحاب الطغيان.

رابعاً، قواعد وافتراضات وضع خط أحمر عن نقد دين واحد هي قواعد باطلة ومسيئة وسبب لإنشاء أمور أخرى مسيئة للإنسان. بيان ذلك : لكل قانون افتراضات عن الناس والحياة والوجود. هذا مبدأ ثابت وتستطيع استكشافه من تحليل أي قانون يضعه أي إنسان، سواء كان القانوني منزلي وضعه رب البيت، أو دولي وضعته دولة عظمى. كل "افعل ولا تفعل" تفترض أمور معيّنة. وهذه الفرضيات التي هي قواعد بيت القانون إمّا أن تكون صادقة أو كاذبة بالنسبة لمجال وجودها، وإمّا أن تكون نافعة أو ضارّة بالنسبة لآثارها وما يلزم عنها. وإذا حللنا فرضيات قانون "منع الطعن في الإسلام" من بين جميع الأديان، سنجد أنّها من جهة باطلة ومن جهة ضارّة. كيف؟

أوّل فرضية هي "عامّة الناس لا يمكنهم تمييز الحق من الباطل لأنفسهم". فرضية جهل عامّة الناس، بالتالي هم كالقصّر الذين يحتاجون إلى وصي أو ولي أمر عليهم، هي-في أحسن الأحوال- قاعدة منع انتقاد الدين الذي يُراد لهؤلاء العامّة أن يعتنقوه. هذه الفرضية قديمة، وشائعة، وتكاد تكون من المسلّمات الاقليديسية بالنسبة للعلوم الاجتماعية الطغيانية. الجماهير حمير. هكذا نستطيع تلخيص الفرضية. حسناً، وأين المشكلة في هذه الفرضية؟ أوّلاً، بالنسبة للأديان تحديداً، التي هي إيمان بصدق حقائق معيّنة في الوجود ثم السلوك على بصيرة بناء على هذا العلم والإيمان المحقق في القلب، مثل هذا الأمر لا يمكن افتراض جهل صاحبه وافتراض اعتقاده به في آن واحد. الجاهل لا يعرف، ومن لا يعرف لا معنى للدفاع عن المقالة التي لا يعرفها وبالتالي في الواقع لا يعتقد بها مهما قال أو فرض غيره أنه يؤمن بها. فكيف تدافع عن دين الناس إن كان لازم افتراضنا أن الناس لا دين لهم ! المقلّد لا دين له، لأنه يقلّد-صورياً فقط-كل من يجده الأقوى مادّياً ويفرض سلطته عليه. مثل هذا لا يمكن حتّى تسميته باسم المقلّد، بل الأولى تسميته باسم الملحد. افتراض جهل العامّة يعني افتراض إلحاد العامّة. ثانياً، كيف عرفتم أن "العامّة" لا يعقلون لأنفسهم ولا يختارون ولا يميّزون؟ إن كنتم تقيمون دولة إرهابية ترعب الناس حتى لا ينطق الواحد برأيه وما يفكّر فيه ، ولا يحق له ممارسة الجدل والنقد ليصل إلى نتيجة ويعلنها، فكيف تعرفون أصلاً ما تسرّ به العامّة في أنفسها ! مثلكم كمثل شخص قطع لسان إنسان ثم

يزعم أن هذا الإنسان لا يحسن البيان أو يكره البيان. ارفعوا إرهابكم عن الناس ، ثم انظروا ماذا يفكّر الناس وكيف يفكّرون. ثالثاً، مَن أعطاكم صلاحية الوصاية على الناس والوكالة عليهم من الأساس؟ إذا كان الرسول نفسه ليس وكيلاً على الناس، ولا هو حفيظ عليهم، ولا هادياً لهم بالقسر والإكراه ولا يستطيع أصلاً أن يهدي من أحبّ، فمن أنتم أيها اللصوص المتغلّبة حتى تزعموا أصلاً أنّكم تهتمون بقلوب الناس وأديانها ومصائرها. ليس لكم ولا لغيركم صلاحية العناية بأمر دين الناس. لا الناس نصّبوكم لذلك، ولا رب الناس، ولا أحد من الناس. بل الواقع الذي نعرفه ويعرفه عموم خلق الله عنكم وعن عموم أسرتكم أنّكم لا تبالون بدين ولا يقين اللهم إلا بقدر "عامّة" الناس الذين تفترضون فيهم الفرضيات، بل الواقع أنّ أكثركم أسوأ من أكثر الناس في هذا الباب، وأنتم تعلمون هذا جيّداً. أنتم أنفسكم من "العامّة" إن أردتم الكلام عن الدين وتحصيل أسباب اليقين. فمن أين جعلتم أنفسكم "الخاصّة" إذن. وعلماء بقية فرق المسلمين يكشفون ليل نهار عن جهل من تعتبرونهم علماء في فرقتكم وطائفتكم، بل بعض "علماء" فرقتكم يلعن ويكفّر البعض الآخر، ويعتبرهم علماء سلطان ودنيا ومنحرفين عن سواء الصراط. فانظر من حيث شئت، لن تجد عذراً لافتراض أنكم وكلاء على دين الناس.

ثاني فرضية هي "لا يمكن الردّ الفعّال على الأقوال بالأقوال". ومفاد هذه الفرضية أنكم لو تركتم النقّاد ليقولوا ما شاءوا في أمر الإسلام وغيره، ولنفترض أن هؤلاء النقّاد قالوا كلاماً باطلاً، إلا أنهم زخرفوه وموّهوه واستعملوا الحيل النفسانية لخداع الناس، فإننا لن نستطيع إبطال هذه الأقوال باستعمال أقوال مضادّة لها، فهذا غير ممكن لأن الأقوال الباطلة أقوى تأثيراً من الأقوال الحقّة، وصولة الخطأ أعظم من صولة الصواب. بالتالي لا نملك إلا أن نرهب النقّاد للإسلام الذي نعلم أنه الحق والصواب، حتى لا يتكلّموا من الأساس. أقول : هذا كلّه هراء في هراء. أوّلاً، افتراضكم أنكم حصّلتم الدين ، أي العقائد والشرائع ، التي كلّها حق وصواب، بالتالي عرفتم أن الحق والصواب كلّه في جانبكم والباطل والخطأ كلّه في أي جانب وطرف يخالفكم، هذا مستوى من التخرييف قد يستحقّ صاحبه عناية مركّزة في المصحات النفسانية. لا يوجد ذرّة من دليل تبيح لأحد في هذه الأرض اعتقاد ذلك. لا قرءانياً، ولا تاريخياً، ولا نفسانياً، ولا عقلياً، ولا فلسفياً، ولم يتجرأ عاقل قطّ في تاريخ البشرية كلّها على ادعاء ذلك لنفسه، خصوصاً إن كان هذا الشخص يقطع بأنه إنّما يعرف الأشياء باجتهاده وتفكيره الشخصي وليس عن طريق وحي إلهي معصوم في الأخذ والعطاء والتأثير. فلا أدري أي إسلام أو أي إلحاد أباح لكم مثل ذلك التخريف. ثانياً، وهو الأهمّ ، إن كانت الأقوال تؤثر في الناس لأنها أقوال مزخرفة وحسنة، فتعلّموا أنتم الأقوال المزخرفة والحسنة وأثّروا أيضاً في الناس. والواقع أننا نرى يومياً أناس لا حصر لهم يتكلّمون ضدّ الإسلام في القنوات والإعلام ، ولم نجد كل أحد يتأثر وكأنه آلة تُجبَر على المخرجات بحسب ما يوضع فيها من مُدخلاتً. القضية ليست بهذه السهولة. بل حتى المسيحية في البلاد الغربية، بالرغم من خمسمائة سنة من الحداثة والنقد والتنوير وما أشبه من كلمات يسمّون بها ما عندهم، ومع ذلك لا يزال ليس فقط الإيمان المسيحي بل حتى التعصّب المسيحي بأغبى وأبشع صوره قائماً في تلك البلاد، نعم قلّت سطوته وأعداد أنصاره، لكن العبرة أنه لم يزول وينعدم بمجرّد وجود أقوال ونقد وطعن في المسيحية بكل لون وشكل تتخيّله ولا تتخيّله. ثالثاً، إن كان الباطل أقوى من الحق، فما معنى "ليظهره على الدين كلّه ولو كره الكافرون"، وما حقيقة "قل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً"، وأذكر هذا لأنكم تزعمون أنكم تدافعون عن الإسلام. وبناء على فرضيتكم، يصير الحق هو الزهوق والباطل هو المُزهِق، أزهق الله أذهانكم وأراح العباد والبلاد من طغيانكم.

ولا نطيل أكثر من ذلك في تحليل الفرضيات الباطلة والمسيئة الكامنة في هذا الخطّ الأحمر الذي لا أعرف أحمر منه. غيّر الفرضيات وانظر النتيجة. يعني افترض أنه لا يوجد أحد من الناس وكيل على غير نفسه في أمر دينه، وافترض أن القول يمكن الردّ عليه بالقول ، ثم كل أحد مسؤل عن نفسه في ما يعتنقه من دين و "كل امرئ بما كسب رهين"، فكيف تبرر وجود خط أحمر على نقد أي دين ، كائناً ما كان وأينما كان.

بعد أخذ مقالة منع نقد الإسلام بحسب ما فيها من أفكار أو ما نفترضه لها من أفكار وكأن صاحبها جادّ في كلامه على المستوى الفكري والإيماني، الآن نأتي إلى ما نراه السبب الحقيقي لاتخاذ مثل هذا الخط الأحمر. والسبب بكل بساطة وبدون كل التعقيدات الفلسفية التي لا يفقه الحمير واضعي الخطوط الحمراء منها شيئاً ، هو التالي:

الإسلام يعني طاعة أولى الأمر. طاعة أولى الأمر حسب ما فسّروا ونشروا لعموم الناس كذباً وزوراً تعني طاعة كل من يتغلّب بالسلاح ويقهر العامّة على حكمه، وتعني بالتالي وجوب الخضوع لأمرهم بدون نقاش برّاً كان الأمير أو فاجراً ويحرم الخروج عليه. فالإسلام يعني الخضوع للقاهرين خضوع المستكينين إلى يوم الدين. هذا كلّ ما يفهمه أولئك الظلمة من كلمة "الإسلام". ولا يبالون بعقيدة ولا شريعة وراء هذا المعنى، وحين أقول لا يبالون فأنا أقصد ذلك حرفياً. الإسلام في أذهان هؤلاء هو معادلة بسيطة جدّاً هذه صورتها : الإسلام = خضوع العامّة لأوامرنا بدون نقاش ولا مطالب يجبروننا عليها. انتهى الإسلام. الباقي كلّه سياج وأسوار وحرس حول هذا اللب. ولذلك بمجرّد أن يخرج عليهم أحد أو ينتقدهم فإنهم لا يهتمّون بإسلامه -في بقية أمور الإسلام-ولا يهتمّون بأي شئ على الإطلاق من أمر دينه ولا غيره. المهم عندهم هو الخضوع لهم. الخضوع لهم يعني الإسلام.

ومن أجل الحفاظ على هذا المعنى للإسلام ، تتم حراسة "كل الإسلام". فلا يجوز لأحد أن "ينتقد الإسلام". والمقصود في المحصّلة عندهم هو هذا الأمر تحديداً، أي الخضوع لأوامرهم مطلقاً وتحريم الخروج عليهم أبداً. الإسلام عندهم يعني دولتهم. لكن الدولة مهما كانت قوية لا تستطيع الحفاظ على نفسها بدون خلق رقباء في ضمائر الناس. وهذا الرقيب في ضمائر الناس هو دينهم، لأنهم يعتقدون بأن الله رب العالَم والرقيب القريب مشاهد لقلوبهم وينظر فيها ويتأكد من أنها لا تحمل شيئاً ضدّ "الإسلام" والذي يعني وسيعني بالتلقين الخضوع المطلق لهؤلاء الذين يسمّون أنفسهم بالملوك والأمراء والشيوخ. فالله عند هؤلاء هو شرطي يراقب ضمائر الناس حتّى يوفّر عليهم عناء وتكاليف الشرطة من البشر.

وبدلاً من الاضطرار إلى مجادلة الناس في أمر حرياتها وحقوقها وإرادتها ، فإنهم يضعون سياج "الإسلام" حول كل ذلك. فإذا بدأت تجادل عن حريتك وحقوقك أوّل ما يواجهونك به "لكن يجب طاعة أولي الأمر". فإذا بدأت تجادلهم في هذه النقطة ، ووقعت في الفخ ، قالوا لك "أنت لا تؤمن بطاعة أولي الأمر التي أمر الله بها في كتابه ورسوله !؟" فإذا دخلت في هذا الشرك الآخر ، وقعت في دوامة لا نهاية لها، وبدأت صورتك تتشوه في عين الجهلة من أتباعهم والخاضعين لهم ممن يعتقد اعتقاداً صحيحاً في قلبه بوجوب طاعة الله ورسوله. ففكرة الإسلام وطاعة الطاغة أو ما يسمّونه طاعة وهو عين الإكراه في الواقع وحسب المسمى الشرعي الصحيح، هذه الفكرة التي هي الإسلام إنّما هي محوّر للنقاش ومغيّر للموضوع. بدلاً من أن تقول "أنا إنسان، نفسي حرّة، مالي ليس لأحد أن يأخذه منّي تحت أي مسمّى إلا بطيب نفس منّي، ولا يحقّ لأحد إكراهي على شئ ما دمت لم أعتدي على أحد أو

أُلزِم نفسي بنفس ، بالتالي يحق لي أن أقرر شكل وتفاصيل الحكومة التي أريد أن تدير شؤوني ، أنا وبقية الناس سواء في ذلك". بدلاً من أن يكون هذا هو الكلام ، حصرياً ، الذي يدور عليه النقاش. يبدأ فوراً سحرة فرعون بأخذ الموضوع إلى جدال آخر ويرمونك بالعصيان حتى لا يبحثوا في أصل الموضوع وجوهر المطلوب. الإسلام عند هؤلاء سحر ، يسحرون به أعين الناس لإبقائهم تحت العبودية ورؤية الطغيان كأنه عين الشريعة الإلهية.

انتقاد الإسلام مثل انتقاد أي شئ آخر، هو واجب على كل إنسان بلغ سنّ الرشد والمسؤولية. وبالتعقل والبحث والتأمل والتفكر ، يصل كل واحد إلى ما يصل إليه، ولا يزال يترقّى ويتغيّر أثناء نموه وأطوار حياته وازدياد علمه ومباحثاته ومناظراته إلى أن تنتهي حياته. لا يوجد شئ اسمه "دخلت في الدين" أو "خرجت من الدين" هكذا بالمطلق. لا يفعل هذا إلا من حصّل علماً مطلقاً بالشئ، وهذه دعوى صعبة وخطيرة وقيد عظيم على العقل وأغلال ثقيلة على الروح. بما أن الدين علم وعمل، والعمل راجع إلى العلم، والعلم لا يزال الإنسان فيه في ازدياد، فهذا يعني أن الإنسان لا يزال يتغيّر دينه ما دام متعلّماً. نعم، قد يتغيّر وهو داخل إطار عامّ لدين واحد، أو قد يتغيّر من دين إلى دين بحسب ما يظهر له ويتبينّ له. فالذهن قد يخطئ، وقد يزلّ، وقد يتبيّن له الشئ بعد عدم تبيّنه، أو يخفى عليه حتى يلقى من يبيّنه له. والنقد المطلق هو أحد أهم الوسائل في فتح أبواب التعلْم ، ثم كل واحد يسلك في ما يراه. والمصير إلى الله- أو العدم أو الله أعلم !

...

الثاني عدم الطعن في أشخاص موظّفي الدولة مع جواز نقد أعمال وزارات الدولة.

توجد أربع مستويات لنقد الناس ، من أشدّها تشخيصاً إلى أشدّها تجريداً هي : الشخص ثم المنتصب ثم المنصب ثم المؤسسة.

يمكن استعمال ألفاظ غير هذه الثلاثة للتعبير عن نقد المقصد، فحتّى لا نضيع مع اللفظ ونضيّع المعنى نبيّن المقصود بمثال : لنفترض أنّك تريد نقد الجماعة التي يرأسها ويصدر قراراتها الكبرى ويشكّل عملها العام الإنسان المعروف باسم خورخي ماريو بيرجوليو ، المقلّب ب "بابا" الكاثوليك فرنسيس، الذي يرأس مؤسسة "الكنيسة الكاثوليكية". الآن ، توجد أربع أنواع من المخاطبات .

النوع الأوّل أن تتحدث عن "خورخي ماريو". وهو الشخص المجرّد المتجسّد في المجتمعات البشرية كفرد ومسمّى باسم يعبّر عن بعض العلاقات الاجتماعية الخاصّة بمحيطه كاللغة وأسلوب النسبة ومعنى الاسم وما أشبه.

النوع الثاني أن تتحدث عن "بابا" الكاثوليك المعارض فرنسيس. بابا الكاثوليك لا ينحصر معناه في خورخي ، لأنه وجدت أشخاص يحملون هذا اللقب من قبله وقد يوجد من يحمله من بعده. فحين تتحدث عن خورخي "فرنسيس بابا الكاثوليك" فقد صعدت في التجريد درجة عن مرتبة التشخيص شبه المحض للفرد البشري المسمّى بخورخي.

النوع الثالث أن تتحدث عن منصب البابوية الكاثوليكية نفسه. بغض النظر عن البشر الذين تولّوا هذا المنصب. نعم، من المستحيل واقعياً الكلام عن المناصب المجرّدة التي اخترعها البشر أو التي تعبّر عن مناصب لايمكن تجسّدها في هذا الواقع إلا بانتساب البشر إليها، لكن مع ذلك تستطيع من زاوية أخرى أن تتحدث عن المنصب مجرّداً من حيث هو اختراع ذهني وتخيّل فكري، ومن هذه الزاوية يمكن اختراع المناصب التي يُراد بعد ذلك للبشر من الانتصاب فيها، مثلاً حين ننظر في مناقشات الفيدراليين

الذين أسسوا لمنصب الرئيس التنفيذي للولايات المتحدة الأمريكية، تجدهم يرسمون شكل الرئيس بمعنى حدوده وصلاحياته وشؤونه المختلفة وذلك قبل وجود بشر متلبّس بهذا المنصب في الواقع الطبيعي. إذن المناصب لها وجود ذهني ولها وجود طبيعي. وجودها الذهني له شؤون ، ويمكن الكلام عن المنصب من هذه الجهة والحكم عليه بمختلف الأحكام المناسبة لحدود وجوده الذهني. لكن بعد تحقق المنصب في الطبيعة ، فإن الكلام عنه لابد أن يتميّز ولو من جهة من الكلام عنه من حيث هو تصوير ذهني. إذن، بابا الكاثوليك في الذهن يمتاز ولو من جهة عن بابوات الكاثوليك في الطبيعة والذين منهم فرنسيس المعاصر.

النوع الرابع أن تتحدث عن المؤسسة ، أي "الكنيسة الكاثوليكية". والمؤسسات اختراع ذهني بشري، مثل المناصب، والمناصب هي مناصب داخل مؤسسات أو تنظيمات وهمية تعبّر عن إرادة بعض الناس لتمثّل هذه العلاقات وأخذ مناصب فيها والعمل بمقتضى حدودها. لا يوجد منصب منفرد بنفسه. كل منصب فهو منصب في مؤسسة، أو جماعة، أو تنظيم، أو شبكة علاقات. المنصب يفترض الآخر الذي سيفعل أو ينفعل لصاحب المنصب. مثلاً، حين نقول "منصب البابوية" فإن هذا لا معنى له بدون وجود "الأبناء والرعايا". لا بابا بدون أبناء. لا راعي بدون رعية. لا رئيس بدون مرؤوس. وهذه الشبكة من العلاقات ، الفعلية والانفعالية ، هي ما نسمّيه هنا مؤسسة. ومن هذا الوجه تجد الكاثوليك أو غيرهم يتحدّثون عن "الكنيسة"، فينسبون الأفعال والأحوال ل"الكنيسة". ومن البديهي أن الكنيسة ليست هي المباني والجدران الخشبية أو الحجرية ذات الموقع الجغرافي الطبيعي. الكنيسة مثل الدولة مثل القرية مثل الشركة ، وغير ذلك ، هذه كلّها مؤسسات وهمية يتمثّلها من يريد التمثّل بها أو ينجبر على الخضوع لأحكام مناصبها بحسب ما رسمه مَن رسمها. وهذا النوع من التعبير هو أشدّ التعبيرات تجرّداً ، وبُعداً عن الواقع الطبيعي. والكلام عن المؤسسة هو "كلام في الهواء".

بعد هذه المقدّمة ، نسأل : ما فائدة نقد البشر ؟ الفائدة التنبيه عن خطأ بقصد إصلاحه . حين أنتقد عمل مؤسسة ، فلابد من التعبير بدقّة عن سبب العمل الذي انتقدته ، ولابد من وضع المسؤولية على الأطراف الواقعية الطبيعية التي تسببت في إحداث آثار العمل . بدون تحديد المسؤولية الواقعية الطبيعية ، لن توجد إصلاحات واقعية. وهنا سرّ هذا الخطّ الأحمر الثاني. وليكن في الحسبان أن هذا الأسلوب من التحدّث عن الأعمال بحسب الأنواع الثلاثة التجريدية (أي المنتصب والمنصب والمؤسسة) شائع في الأرض كلّها ولا يقتصر على الذين يضعون خطوطاً حمراء في بعض البلدان. الكلام بتجريد هو هروب من الواقع الطبيعي وحجب للمسؤولية عن المسؤولين الحقيقيين. يتخفّى المجرم بجرائم حقيقية وراء ألفاظ تجريدية. وبذلك لا يشعر ولا يشعر الناس بالسبب الحقيقي للمشكلة التي تواجههم. ومن هذا القبيل اقتراح الطاغية للخطّ الأحمر الثاني.

"انتقد عمل الوزارة ولا تنتقد شخص الوزير". لاحظ أن "الوزارة" مؤسسة وهمية. "عمل الوزارة" وهم على وهم، لأن الوزارة لا تعمل شيئاً ، الذي يعمل هم البشر ، فلان وعلان وطقعان. هؤلاء هم الذين يعملون ويؤثرون ويتصرّفون في الواقع المادّي. أناس لهم طول وعرض وعمق، ووزن وحجم وثقل، يمكن أن نراهم ونمسك خيط الواقعة المشكلة ونرى أيديهم على هذا الخيط، خطوة بخطوة. ثم "الوزير" هو اسم لمنصب داخل شكة العلاقات المسمّاة بالدولة. "شخص" الوزير هو فلان بن علّان ، المتسبب الواقعي الحقيقي للعمل، بحسب أوامره ومسؤوليته العملية داخل تلك الشبكة من العلاقات المرسومة.

بما أن الوزارة هيكل هرمي ومركزي، بمعنى أن شخصاً ما ، فلان بن فلان ، هو الذي يصدر القرارات وهو المسؤول عن عمل هذا الهيكل الوهمي من العلاقات، إذن هو المسؤول حين تفشل كما أنّه هو الممدوح حين تنجح. لماذا إذا نجحت "الوزارة" في مهامها، تراهم يمدحون في شخص الوزير ويذكرون حتّى جدّه السابع، لكن إذا فشلت الوزارة يبدأ الكلام التجريدي عن "الوزارة" ويتم إخفاء الشخص الطبيعي وراء هذا اللفظ الوهمي. العدل أن نمدح نفس مَن نقدح. والعقل أن نمدح ونقدح العمّال وليس منسوجات الخيال.

حين يعرف شخص "الوزير" أنّه سيتم التشهير به في حال أخطأ عمداً أو سرق أو فشل ، فإنّه سيكون أكثر حيطة وحذر، وحتى إن لم يخف على نفسه قد يخالف عن سمعته وما سيتأثر به من حوله ممن له سلطة معنوية عليه مثل الزوج والأولاد والعائلة والأصدقاء. لكن حين يعرف أن إجرامه وفشله محمي من الظهور والنقد المباشر ، بسبب وجود خط أحمر مفروض بسلاح جنود الدولة وسجونهم ، فحينها لا نستغرب من الفشل الذريع المحيط بفروع الدولة كلّها تقريباً. حين تستطيع الجرائد أن تكتب "فلان بن فلان ، الوزير في الوزارة الكذائية ، فعل وقرر كذا وكذا من الأمور السيئة والضارّة بالمجتمع" ، حينها ستجد أسلوباً آخراً من العمل غير لو كان أقصى ما يمكن أن تقوله الجرائد والناس علناً "الوازرة الكذائية تحتاج إلى تحسين أو إعادة نظر في قراراتها الكذائية" وما أشبه من عبارات تجريدية ، بل حتّى لو نزلوا في التجريد إلى حدّ مخاطبة "الوزير" بدون ذكر اسمه الشخصي ، وهو لازم الواقع ، بل هو الأسلم حتى للدولة ، حين يفعلوا ذلك ستجد تفاعل شخص الوزير مختلفاً. وقلت بأن الأسلم حتّى للدولة بأن تشخّص النقد ، ولا تجرّده ، حتى لا يقترن النقد بمنصب الدولة فيرتبط في أذهان الناس الأمران، فمن كثر سماع وقراءة كلمة "الوزارة الكذائية أساءت للمجتمع" ، يبدأ الناس يربطون بين الوزارة والإساءة. ثم ما ذنب الذين عملوا في هذه الوزارة من قبل فشلة اليوم حتى يتم إلصاق التهمة والإساءة بالكيان الوزاري ككل بدلاً من تقييده النقد بالأشخاص المسؤولين فقط. حين يُقال "الكنيسة الكاثوليكية تغتصب الأطفال وتتسترّ على القساوسة المجرمين"، فهذا نقد تجريدي لا يتجاوز الخطّ الأحمر المذكور. لكن هل هذا التعبير صادق واقعياً ؟ هل "الكنيسة الكاثوليكية" ككل ، وكل من ينتسب إليها، وكل أعضائها بجميع مناصبهم الفاعلية والانفعالية ، هل كل هؤلاء اغتصب الأطفال وتسترّ على المجرمين !؟ اللغة التجريدية لغة تعميمية ، والتعميم -من اسمه- يعمّ. نقد "الكنيسة الكاثوليكية" يعني نقد عام يشمل الجميع. وفي الواقع، حين تنظر إلى كيفية ارتباط الإساءة بالكنيسة الكاثوليكية في أذهان الكثير من الناس في الغرب مثلاً، حتّى إنهم يرتابون ويتشككون في أفراد الكاثوليك ممن لعلّه لا يكاد يعرف شيئاً عن حقائق كنيسته وشؤونها أو حتّى يرفض تلك الأمور السيئة فيها ، فإننا لو حللنا سنجد أن أحد أسباب هذا الارتياب العام راجع إلى اللغة التجريدية أي التعميمية في النقد. بدلاً من أن يقال "فلان ، صاحب منصب كذا في المؤسسة الكذائية ، فعل سيئة " ، فيتم حصر الفعل في فلان، وهو العدل المطابق للواقع الطبيعي، يتم استعمال لغة تؤدي إلى رفع الجرم عن واحد وإلصاقه بالكل ! هذا بالضبط ما تفعله اللغة التجريدية في النقد ، اللغة المؤدبة ! ، تخفي المجرم الحقيقي وتُجرِّم ضمنياً بقية من يتّصل بنفس الشبكة من العلاقات في المؤسسة.

مثال آخر ، حين يقال "إيران فيها طغيان". ما معنى هذا التعبير؟ "إيران" بحسب المفهوم العام تشمل الشعب والحكومة والمنطقة الجغرافية. المنطقة خارج الحساب. الطغيان يقع من الحكومة، أي الأشخاص الذين بيدهم السلاح والقدرة على ارتكاب العنف بضمير مرتاح-عادة، ويفرضون الأوامر

ويأخذون الأموال من الناس. ثم يوجد الشعب، وينقسم إلى مؤيد ومعارض للحكومة. ثم الحكومة هل جاءت برضا أكثر الناس أم لا ، فهذه مسألة مهمة في مدى قيمة نسبة الطغيان إلى "إيران". ثم إذا خصصنا الكلام عن الحكومة ، يوجد أيضاً تسلسل إداري إرادي فيها ، فالبعض يريد ويأمر والأغلبية تتبع وتنفذ. فما هو مصدر الطغيان الحقيقي في "إيران" ؟ إنّه هذه القلّة من الإداريين مع أتباعهم من الجنود الذين يُكرهون الناس على ما لا يحبّون وهو الطغيان. فمَن هي هذه القلّة ؟ هي مجموعة من البشر معروفة بأسمائهم وأشخاصهم، ولهم عناوين وبيوت محددة ، ينامون ويستيقظون ويأكلون ويتغوّطون. إذا عرف الناس أن فلان وعلان وبقية القائمة هي سبب "الطغيان" في المنطقة المعروفة بإيران، ثم تم تحديد كيفية الطغيان وبالتالي يتم رسم ردّ الفعل العادل بحسب الفعل الظالم، حينها يمكن الاستفادة من النقد وتحقيق آثاره الجيّدة في الأرض. أما شتم كيان وهمي اسمه "إيران" ، فهذا لا يقدّم ولا يؤخر، لأن "إيران" لم تفعل شيئاً، الذي فعل هو فلان وعلان. نعم، لغة التجريد قد تكون مفيدة في اختصار التعبير، لكن ما أكثر الاختصار المخلّ بل المُضلل والمضلّ. فإن كان ولابد من استعمال التجريد، فلابد من إلحاقه بالتشخيص والتقييد. وإن كنّا لن نذكر كل فرد تابع لمصدر الأوامر المسئ، فعلى الأقلّ نذكر أسماء الأشخاص الذين أصدروا تلك الأوامر وتبعاً لإرادتهم حصلت الإساءة. هذا بالرغم من أن ذنب الجنود مساوٍ بل هو أعظم من ذنب مصدر الأوامر الظالمة. لأنه لولا الجنود لما ساوت أوامر الظالم عفطة عنز.

الأمثلة كثيرة ، والقصد واحد، وهو هذا : النقد الفعّال هو نقد الرجال، والتقليل قدر الإمكان من لغة الخيال. انظر الإنسان الذي فعل الفعلة ، وتكلّم عليه. ودع عنك لقبه ومنصبه ومؤسسته. بعد هذا الوضوح، تكلّم كما تشاء بعدل عن الألفاظ الوهمية.

بعد هذا التطواف ، أظنّ أن سبب وضع خطّ أحمر على التكلْم عن الأشخاص قد صار واضحاً. والسبب هو إخصاء النقد، وإيهام الناس بأنها تملك قوّة النقد وسلطته بينما في الواقع لا تملك شيئاً ذو بال منه بل هي ظالمة في تعبيراتها أكثر من كونها دقيقة وفعّالة كما ينبغي فيها.

قد يقال : نحن نمنع من ذكر الأشخاص حتى لا يعتدي عليهم أحد إذا عرفهم.
أقول: إني افترضت هذا الفرض من عندي محاولاً أن أجد أي مبرر مقبول لهذا الخط الأحمر، وأنا أعْلم بأن الاعتراض غبي، لكن هذا أفضل ما يمكن تبرير مثل هذا الخطّ به إن كنّا سنفترض حسن نيّة واضعه. وسبب غباء الاعتراض لا يخفى. وذلك لأن الذي يريد أن يعتدي على عامل في جهة حكومية أو خاصّة بسبب عمله الذي أساء له ، فإنّه لن ينتظر من شخص ليذكره له باسمه بل سيذهب هو ويبحث عن اسمه ويرتكب العدوان بحقّه. ثم حتّى لو افترضنا بأن ذكر أسماء الفعلة قد يزيد من احتمالية تعرّضهم للعدوان، اللفظي أو اليدوي ، فمن جهة هذا أمر جيّد وهو دفع العمّال خصوصاً في الدولة لعدم الإساءة للمجتمع ، ولكن الأهمّ أنّه افتراض بعيد ولا يجوز تعريض كل فوائد النقد الصريح ليس فقط للخطر بل للإبادة الكلّية المحققة من أجل افتراض مثل هذا. الذي تعرّض للإساءة من وزارة الداخلية لا يحتاج إلى ذكر اسم وزير الداخلية -وكأنّه سرّ عظيم !-حتّى يعتدي عليه. فإن أراد أن يعتدي على مَن باشر الإساءة إليه، فالمباشرة بحد ذاتها ستكشف ليس فقط عن اسم الفاعل بل حتّى عن شكله، أو من الممكن بشئ من الإصرار والبحث أن يجد اسمه، وأمّا إن أراد معاقبة مركز القرار فأسماء الوزراء مثل

بقية أصحاب المناصب العالية في المؤسسات العامّة معروفة ومشهورة ومن أسهل الأمور الحصول عليها. فمع الأسف، الخط الأحمر غبي وأي تبرير معقول له أيضاً غبي.

فما الذي يبقى بأيدينا ؟ يبقى أنك في دولة طغيانية ، لا يريد أصحابها أن ينفتح باب ذكر أسماء المسؤولين ونقدهم مباشرة. وما هذا إلا سور لحماية النقد بالأسماء من الوصول إليهم هم. فالملك أو الأمير أو الشيخ يحمي الوزراء من نقدهم بأسمائهم ، ليس حبّاً فيهم فالله يعلم أنهم يرونهم أقلّ أو مثل الكلاب أو الثيران في خدمتهم ، لكنهم يفعلون ذلك كسياج يحيطون به أنفسهم هم. فإذا استطاع الناس أن يقولوا اليوم "فلان الوزير قرر قراراً ظالماً" ، فما الذي يمنع غداً من أن يقولوا ، بنفس الحق الذي أباح لهم ذكر اسم الوزير مباشرة بالأمس ، "فلان الأمير قرر قراراً ظالماً". اعتيار ذكر أسماء العمّال بالسوء والنقد يفتح باب نقد جميع العمّال على السواء. الدولة هي الكلمة . لأنها تعرف أنّها في المحصّلة مجرّد كلمات في أذهان الناس ، وهذه الكلمات بآثارها النفسانية والبدنية هي التي تُحدث النظام المُراد في وجدانهم وضمائرهم. ولا تستطيع دولة أن تمارس العنف الخارجي كثيراً أو دائماً، وبالطبع لا تستطيع أن تمارسه بحق جنودها وفروعها دائماً أو غالباً. الدولة تحتاج إلى سلطة الكلمة كما يحتاج الرضيع إلى الحليب للبقاء والقوة. ومن هنا في الدولة الملكية تحديداً توجد طبقة الأمراء وطبقة الوزراء، ثم البقية أتباع صراحة. طبقة الأمراء تحمي نفسها بسياج تضعه بواسطة طبقة الوزراء. وعادة ، إذا كانت الوزير هو نفسه واحد من الأمراء، فستجد أن هذه الوزارة من الوزارات التي لا يجوز نقد أعمالها، خصوصاً إذا كان الداخلية أو إحدى الوزارات "الحساسة" (والمقصود أن الشخص المسؤول فيها حساس ويخاف من النقد ويكرهه). ومؤسسات مثل "الديوان الملكي" مثلاً، قد تكون أيضاً من المؤسسات التي لا يجوز أصلاً نقد عملها، حتّى لو لم تذكر أي صاحب منصب أو منصب محدد أثناء نقدك، بل مجرّد ربط "الديوان الملكي" مع "عمل سئ" هو ربط ممنوع معاقب عليه بالسجن أو العدوان بأشكاله المالية والبدنية. فمثلاً، في البلد ذات الخط الأحمر المذكور ، تكلّم أحد الصحفيين المحسوبين على الدولة ذاتها وعلاقته بها قديمة، تكلّم بسوء عن عمل الديوان الملكي، فرموه في السجن بضع سنين ولم يهتمّوا لكونه لم يتجاوز الخط الأحمر الثاني إذ لم يذكر شخصاً ولا منتصباً ولا منصباً، وإنّما تكلّم بأعلى درجات التجريد عن المؤسسة "الديوان الملكي" وحتّى موضوع النقد كان سخيفاً وعادياً جدّاً مقارنة بالعظائم التي تأتيها تلك الحكومة، وبالرغم من ذلك ألقوه في السجن. وهذا شاهد على المعلومة البدهية المتفرعة عن النظام الديكتاتوري ، وهو أن القوانين والخطوط الحمراء لا تُراعى بدقّة ولا يمكن الاستشهاد بها بقوّة نافذة أثناء المحاكمة ، هذا إن وجدت محاكمة مقبولة أصلاً.

الحاصل : النقد الأنفع للناس هو الذي يبدأ من الشخص الفاعل وينتهي بالشخص الفاعل، ثم إن شاء الناقد أن يمرّ بتجريدات مثل المنتصب والمنصب والمؤسسة فله ذلك. ومن طرق تهرّب الطغاة من النقد أن يبيحوا نقد المؤسسة والمنصب وحتّى المنتصب لكن مع حجب الشخص. "لا تشخصن الأمور" هي من العبارات الشائعة في البلاد المتخلّفة والغارقة في مستنقع الديكتاتورية. وكأن الأمور غير مشخصنة في واقع الأمر ! "دعونا نتكلّم في الأفكار وليس في الأشخاص"، عبارة أخرى محببة للحمير أصحاب الخطوط الحمراء. وكأننا نعيش في السماء وليس على الأرض حتى نتكلّم في الأفكار دون الأشخاص ! كل قيود التعبير في المجتمعات الديكتاتورية هي قيود جاهلة وجاهلية.

...

أوّل إشكالات هذا الخطّ أنّه مبهم جدّاً. ما هو "الأمن الوطني" بالضبط ؟ كل شئ يمكن بطريقة أو بأخرى أن يكون مرتبطاً بالأمن الوطني، بل كثير من الأمور التي أحدثت "قلاقل" في الأمن الوطني هي أمور صغيرة وغير متوقعة ولم يكن يشعر بها أحد في البدء ، ثم تحوّلت إلى عواصف وزوابع لم تبقي ولم تذر. فضبط أنواع الكلمات التي يمكن اعتبارها بمعقولية قانونية "تعرّض الأمن الوطني للخطر" هو أمر أقلّ ما يقال فيه أنه عسير جدّاً إلى حدّ الضبابية التي تسمح لكل من يستفيد مادّياً ونفسانياً من الوضع القائم في البلاد أن يعتبر كل من يعكّر له هذا الصفاء كشخص "يعرّض الأمن الوطني للخطر".

ثاني إشكال أن نفس "الأمن الوطني" هو تسمية مبهمة وتخفي حقيقة مهمة. بالنسبة للجهلة ، قد يبدو أن الأمن الوطني هو شئ مطلوب ومحبوب ومراد للكل وكيف يعقل أن لا يريد أحد الأمن الوطني ! لكن حين تحلل الأمر وتنظر إلى واقعه وليس إلى لفظه ، ستجد أن الأمن الوطني عبارة عن الاستفادة غير الشرعية من موارد البلاد مِن قبل قلّة قليلة جدّاً وعلى حساب الأغلبية سواء في حريتها أو حقّها أو مصلحتها المباشرة أو مصلحة الأجيال اللاحقة أو جميع ما سبق. فرق بين الأمن الوطني وأمن القلّة التي يسلّم أو يستسلم لها الجمهور في وقت ما. الأمن الوطني المفترض أن يُطلَق على أمن الوطن ككل ، بمعنى الناس والموارد الطبيعية والأرض. لكن الواقع أن هذه اللفظة تُطلَق على مصالح فئة معيّنة من دون بقية الناس بل وبالرغم من كون هذه المصالح تتعارض جوهرياً مع مصالح عامّة الناس. ولذلك الكلمة مبهمة وعامّة وتخفي أي إنسان في صيغتها وشديدة التجريد. كالعادة ، حين تجد مثل هذا الأسلوب في التعبير غالباً ما يكون الأمر فيه دجل وحجب وكذب. بالنسبة لمعظم البلاد في الأرض إن لم يكن كلّها، وتحديداً بلاد العرب ، فإن "الأمن الوطني" هو شئ لا يستحقّ الدفاع عنه من الأساس ، بل لابد من فضحه وكشفه والعمل على تغييره، لأنه عبارة عن استفادة القلّة على حساب العامّة بنحو غير مشروع وغير عادل بأي وجه. فالتكلّم ضدّ "الأمن الوطني" هو من أفضل أعمال "المواطنة" التي قد يقوم بها المواطن . ومن أجل هذا الأمر تحديداً ، تجد المنتفعين من الأمن الوطني يسعون لفرض خطّ أحمر على التعرّض له، أي لأمنهم هم فقط وليس أمن الناس ومصالحهم عامّة.

ثالث إشكال ، فلنفرض أن الوطن فعلاً للجميع ، أي الإدارة فيه تعمل نيابة عن العامّة ولحساب ومصلحة العامّة وباختيار من العامّة ، حينها سيكون لدينا "أمن وطني" بالمعنى الصحيح. ولنفرض الآن أن أشخاصاً يتكلّمون ضدّ هذا الأمن الوطني ،بمعنى يدعون إلى أفكار تخالف ما قام عليه هذا الوطن ، مثلاً تدعو إلى سلطة لا تكون نائبة عن العامّة ، أو تدعو إلى إقامة أمور ووضع قوانين لصالح فئة معيّنة وليس للعامّة ، أو تدعو إلى إلغاء اختيار العامّة للإدارة وتدعو إلى فرعنة بشكل أو بآخر ، أو تتكلّم ضد سياسات الإدارة فعلياً وتتهمها بالفساد أو الغباء أو العمل ضد مصالح العامّة ، أو أي نوع آخر من المعارضة للوضع القائم في حياة العامّة . الآن ، أين المشكلة في هذا ؟ هل الكلام وحده يشكّل تعرّضاً للأمن الوطني ؟ قطعاً لا. لأن الكلمة يمكن الردّ عليها بكلمة. والكذب يمكن الرد عليه بالصدق. والدعوة إلى ما يعارض مصالح العامّة يمكن الردّ عليها بالدعوة إلى ما يوافق مصالح العامّة. بما أن الكلمة لا تفعل فعلها في الإنسان والسامع والمتلقي إلا بعد قبولها وإرادة تنفيذها أو وجود استعداد للعمل بها، وبما أن الكلمة المضادة لهذه الكلمة متاحة ومفتوحة ويوجد من يقوم بها أو يمكن أن يوجد من يقوم بها بغير قهر خارجي، فلا يبقى أي سبب يبرر ولو من بعيد قمع المتكلّم والاعتداء عليه بدنياً أو مالياً بسبب

كلمته. بل على العكس ، وجود هؤلاء يكون مفيداً للعامّة ، من جهة لتذكيرهم المستمر بما هم عليه ، ومن جهة أخرى لرؤية احتمالات أخرى ومسالك مختلفة يمكن لهم أن يسلكوها ، ومن جهة ثالثة لفضح ما تقوم به الإدارة التي اختارها فعلياً في حال كانت هذه الإدارة تحسن إخفاء الحقائق عنها. العامّة أشدّ الناس حاجة إلى متكلّمين يعارضون دينهم وسياستهم ، إن كانوا يعقلون.

لننظر في حالة واقعية : الدولة في حرب مع عدو. هذا العدو له مذهب ديني أو اقتصادي معيّن يخالف مذهب عامّة الناس في الدولة. وقعت الحرب ، لأن العدو يريد التمدد وتصدير أفكاره ولو بالقهر إلى دولتنا. فجأة ، يظهر في بلدنا إنسان أو جماعة تابعة للعدو صراحة . وتبدأ تتكلّم وتدعو الناس إلى التخاذل عن الحرب والكف عنها وعدم المشاركة فيها ، وتدعوهم إلى اتباع العدو لأنه أفضل من ما هم عليه. فهنا ، الدولة تحارب بجيشها خارج البلاد ، ويوجد داخل البلاد من يحارب أفكارها ومقاصدها ونفسية شعبها وجنودها. فهل هذا مبرر كافٍ لمعاقبة المتكلّمين لصالح العدو من داخل الدولة ؟ طبعاً نحن نفرض أن المتكلّمين في الداخل لصالح العدو لم يفعلوا أكثر من الكلام ، أي لم يشاركوا في عدوان أو يحضّروا له فعلياً لإحداث عنف في الداخل ، فتلك قضية أخرى ليست كلامية. فرضيتنا عن الكلام البحت. نعم ، إذا حصل ورضي بعض الناس بهذا الكلام، ستنتج أفعال ، لكن هذه الأفعال إن كانت عدواناً فهي مثل أي عدوان آخر ننظر إلى أثره ولا ننظر إلى سببه الشخصي ، فالذي يقتل لأنه مؤمن بعقيدة له نفس عقوبة مَن يقتل لأنه يكره المقتول ، لا يهمّ السبب الشخصي هنا المهم هو الفعل، وأي شخص قد يخترع ألف سبب لعدوانه وقد يكذب حتى على نفسه كأن يكون قتل الرجل لأنه يعشق زوجته ويريد أخذها لنفسه ثم يزعم أن ذلك كان في سبيل قضية دينية أو سياسية، فالنفس معروفة بهذه الخدع والاختراعات البديعة الشريفة. وقد ينتج قبول الكلام فعلاً مقبولاً ، مثلاً قد ينتج أن حراك اجتماعي كبير اكتشف عدم فائدة الحرب أو بطلان الدوافع التي زعمتها الإدارة ، كأن تكون الإدارة زعمت أن العدو هاجمها أو كان على وشك مهاجمتها بينما الواقع أنهم هم الذين بدأوا بالعدوان لأنهم يريدون فتح تلك البلد لأغراض تجارية سينتفع بها أصحاب الدولة ومن يتبعهم، فيكون كلام أنصار العدو في الداخل كاشفاً بالأدلّة عن ذلك، فينتفع الناس بهذا البيان الذي ما كانوا لينالوه لولا هذا الكشف، فيتحرّكون بحسب الآليات السياسية التي أقرّوها لإجبار الإدارة على إيقاف الحرب. فالكلام قد يؤدي إلى عدوان وقد يؤدي إلى إحسان. والعامل الحاسم في تحديد أي الوجهتين ليس المتكلّم ولكنّه السامع. المتكلّم كلامه أيا كان لا يخلق الاتجاه الذي سيتخذه السامع خلقاً ، ولو كان الأمر كذلك لكان كل من يقرأ أو يسمع كلمات الحكمة وعمل الخير والإيثار على النفس فاعلاً لها تلقائياً بل جبرياً، ومن الواضح أن هذا غير واقع. الكلام لا يؤثر بغير السامع. والكلام الواحد ، أيا كانت صورته ، قد يؤثر تأثيرات مختلفة من النقيض إلى النقيض. الكلام قد يكون له معنى ما من حيث لغته وقصد الناطق به، لكن ليس للكلام معنى محدد من حيث آثاره في المتلقّين. وهذا أمر مبرهن عليه بكل أنواع البرهان، ويعرفه من نفسه وممن حوله كل إنسان. وبناء على ذلك ، لا يوجد أي داع ولا مبرر عادل لمعاقبة أي متكلّم لصالح العدو في بدنه وماله. فمن جهة ، كلامه قد انتشر وفرغ منه ، فمعاقبته على كلمة قد انطلقت وخرجت وسار بها الناس لا معنى له بل على العكس تماماً ستكون محاكمته أو معاقبته سبباً لانتشار كلامه أكثر وتسامع الناس به، لأن أكثر الناس قد لا يسمعون عن متكلّم ولكنّهم سيسمعون عن قتل أو سجن متكلّم وسيطلبون معرفة ما قاله من أجل تلك العقوبة فينتشر كلامه. على سبيل المثال ، منذ فترة طويلة واسم فرج فودة يتردد في ذهني، لأني سمعت أو قرأت -لا أذكر (وهذا بحد ذاته له دلالة)- أنه تعرّض للاغتيال

بسبب كلامه. ومرّ على معرفتي بهذه الحقيقة أظنّ سنوات ، ولم تغب عنّي ولا زلت مهتمّاً بهذا الشخص الذي اغتُيل بسبب كلامه. وقبل أيام شاهدت وثائقياً عنه في الجزيرة ، وبعدها نزّلت كتابه الحقيقة الغائبة على هاتفي ، واطلعت على مقدمته اطلاعاً سريعاً فأعجبتي لغته وشئ من منطقه ، لكن العامل الحاسم المثير لي كان أنه تعرّض للاغتيال بسبب كلامه وكتبه ، فأردت الحصول عليها جميعاً وأنا في طريقي إلى ذلك وإن شاء الله سأقرأها جميعاً أو ما استطعت وأعجبني منها. هذا بالرغم من أن منطقه في بعض الأمور التي استمعت إليه يتحدث عنها تُظهر منطقاً ضعيفاً واحتجاجاً عادياً أو أحياناً حتى سطحياً، لكن شفع لكل ذلك أنه اغتيل بسبب كلامه فلابد أنه قال شيئاً مهماً بالقدر الذي جعل أناساً يفكّرون في اغتياله ويقدمون على ذلك. هذا مجرّد مثال ، والأمثلة كثيرة على ممر التاريخ ، حتى صار من الأقوال السائرة بين الكتّاب أنك إذا أردت نشر كتابك فلا يوجد ناشر أفضل من فتوى بقتلك أو حرمان لقراءة كتابك أو منع لدخوله البلاد. المريد لنشرك بمنشاره هو أفضل ناشر لكلامك وقضيتك أيا كانت أفكاره. وقد يكون المتكلّم مغموراً أو عادياً بل خبيثاً عريقاً في الخباثة، فيغيّر صورته وينشره تعرّضه للنَّشر.

في إحدى البلاد ، أقامت الدولة حرباً عدوانية على جارتها. ولا يستطيع أحد لا يريد التعرّض للتعذيب أن ينطق بكلمة معارضة لتلك الحرب بل حتّى يُشتَم منها رائحة المعارضة ولو على بعد خمسمائة سنة من المسير. ومع ذلك ، الآثار المدمّرة لتلك الحرب الغبية ، الآثار المدمّرة بدنياً ونفسياً واقتصادياً، جعلت الكثير جدّاً من الناس ترفض تلك الحرب وترغب في انتهائها. والآن وبدون أي معارضة من الداخل، بدأت الدولة تفكّر جدّياً في إنهاء الحرب، لكن بعد سنوات من الدمار. العمل الغبي عمل غبي، سواء قال شخص عنه أنه غبي أو لم يقل. لكن فائدة أن يوجد مَن يقول عنه "غبي" حين لا يظهر للأعمى والبصير أنه غبي، هو إمكان الرجوع عنه قبل استفحال ضرره وانتشار شرر شرّه. نعم، لن يكون كل متكلّم معارض للحرب متكلّماً حكيماً مفيداً للأمّة. هذا بديهي. لكن لا يوجد شئ في أعمال الناس في هذه الدنيا ينتج آثاراً حسنة ومرغوبة دائماً. هل كل صفقة تجارية ناجحة ؟ لا. هل كل زواج يستمرّ ؟ لا. هل كل مولود يولد صحيحاً غير ميّت أو غير مشهوّه أو مريض ؟ لا. هل كل صعود للطائرة يتبعه هبوطاً سليماً ؟ لا. هل كل أكل وشرب غير مسموم ؟ لا. هل كل دراسة بعضها وظيفة تناسبها ؟ لا. هل كل من تثق به ، قريب أو بعيد ، نسيب أو غريب ، يكون أهلاً للثقة ؟ لا. وهكذا انظر في كل أعمال الأمم ، من أصغرها إلى أكبرها ، ستجد أنها كلّها معرّضة للفشل والنتائج السيئة وغير المرغوبة .. أحياناً. لكن في أحيان أخرى، وأحيان كثيرة ، تنتج المرغوب ولذلك نفعلها ونقبل مخاطرة النتائج السيئة. لا يوجد عمل بدون مخاطرة في هذه الدنيا ، وبالتفكير والقبول وشئ من التوكل يسير الإنسان في هذه الأرض بنحو مقبول في الجملة. فالذي يذكر مساوئ -هذا كلّه على فرض أنّها مساوئ مطلقة وهو فرض باطل لكن لابأس لنفرضه- فالذي يذكر مساوئ عدم تقييد الكلام بالقوانين والعنف ، بذكر ظهور متكلّمين مسيئين ودعاة للفساد الديني والدنيوي، هو ليس فقط مثل بل هو أسوأ وأجهل من الذي يدعو إلى عدم إنجاب الأولاد لاحتمالية -وهي احتمالية واقعية بل لعلها كثيرة- ظهور أولاد عاقّين أو مشوهّين أو تافهين. أو الذي يدعو إلى عدم الثقة بإنسان مطلقاً، لأنه جرّب أكثر من مرّة الثقة بقريب وبغريب فخانوا ثقته. أو الذي يذكر عدد حوادث الطائرات وبشاعتها ، فينهى عن ركوب الطائرات ، ولم لا ينهى عن السيارات بل حتى الحمير والأحصنة التي قد ترفس الإنسان فتقتله أو تلقيه من على ظهرها فتندقّ عنقه. ويعتبر التجارة مثل القمار ، لأنها تحتمل الخسارة ، بل في أوّل خمس سنوات من إنشاء أي مؤسسة تجارية عادة ما تفلس أو تفشل أو تجد صعوبات قاهرة. وهكذا يتم إيقاف كل عمل من أجل ما يمكن أن ينتج

عنه من أمر مرفوض. وهذا الطريق كما تراه ، لا يستطيع أحد أن يقبل بتطبيقه في بعض المجالات كالكلام ولا يطبّقه مع ذلك في المجالات كلّها. وإذا طبقّه في المجالات كلّها فعليه أن ينتحر ويخلص من هذه الدنيا...بل لا ، لا ينتحر لأنه يوجد احتمالية صدق الذين يقولون بأنه بعد الانتحار ستجد نفسك إلى الأبد في النار !

...-...

{ نتيجة }

الحاصل من كل ما سبق ، لا يوجد أي مبرر عادل ومعقول لوضع أي خطّ أحمر على الكلام الإنساني. لا دين ولا شخص ولا وطن. ولذلك ، لن تجد خطّاً أحمراً على الكلام ، وإلّا ستجد إنسانية من ينفرض عليه مثل هذا الخطّ ناقصة ومشوّهة بل ممسوخة، ويزداد المسخ كلّما اتسع القيد. وستجد حال الناس في تلك البلاد أسوأ في العموم من حال الناس في البلاد ذات القيود الأقلّ والأضيق، وبطبيعة الحال أفضل البلاد إنسانياً هي التي لا قيد فيها على العقل والنطق مطلقاً.

كأنّي بشخص قرأ آخر عبارة وقال في ذهنه "هذه طوباويات وأحلا لا يمكن تحقيقها". آه من أحكام المستعبدين على ما يمكن وما لا يمكن ! وما أسهل أن لا تضع الدولة قانوناً يجرّم الكلام ! أين الصعوبة و "الطوباوية" في هذا الأمر ؟! الصعوبة كل الصعوبة في فرض وقهر الناس على عدم التكلّم في العلن بما يتكلّمون به في أسرارهم وفي إسرارهم. الناس يتكلّمون فعلياً في أنفسهم ومع مَن يثقون بهم بكل أنواع الكلام المجرَّم في أي دولة في الأرض. القضية ليست في خلق الكلام الممنوع قانونياً ، القضية في فسح المجال له ليظهر في العلن بدون تعرّض صاحبه لعدوان من غيره من البشر. أين الاستحالة والأحلام الخرافية في هذا الأمر ؟

مثلاً ، في أمريكا ، وهي البلد ذات أقلّ قيود على التعبير اليوم. نعم لا توجد فيها "حرية" كلام ، على عكس ما يقوله دستورهم وما يفترضه غالبيتهم ، لأنه لا تزال توجد قيود على الكلام، ولذلك لديهم قضايا كثيرة في المحكمة العليا بهذا الخصوص، تناقش وتبحث في القيود المسموح وضعها وغير المسموح بوضعها بحسب رأيهم ، ويزعمون أن ذلك بحسب "الدستور" ولا أدري ما علاقة دستورهم بهذا الأمر وليس فيه أكثر من نهي الكونغرس عن وضع قانون "ينتقص من حرية الكلام". على أية حال، لا نريد فتح باب حرية الكلام في أمريكا. لكن ذكرتهم فقط من أجل كونهم البلد ذات أقلّ قدر من القيود الممكنة على التعبير. فإذا نظرت إلى بعض الأمور التي لا تعاقب الدولة عليها في باب التعبير ، ستجد أنّها ذات الأمور التي يرى معظم الناس في البلاد العربية والإسلامية أنها لو تُرِكت بلا عقوبة سيفسد نظام العالَم وتخرّ السماوات على الأرض وتقوم القيامة ولا تقعد، وسينحلّ المجتمع وتضيع الدولة وتخرب السياسة إلى آخر قائمة التهويل والتخريف المعروفة. ومع ذلك ، ها نحن نجد الأمريكان يضعون أقدامهم على رؤوس كل هؤلاء المهوّلين ، ودولتهم فوق الدول كلّها في النفوذ المادّي والمعنوي من حيث السياسة والثقافة . وإذا تتبعت الأمر ستجد أنهم لم ينطلقوا في هذا الباب إلا بفضل قلّة القيود على الدين وعلى التعبير وبقية الأمور الأساسية ، لكن على رأسها التعبير الذي بدأ التقليل من قيوده في الستينات من القرن العشرين تحديداً وليس قبل ذلك. ولذلك يذهب الكثير من "العباقرة" من كل صنف إلى أمريكا ويفضّلونها على غيرها. وحتّى الكندي أو الاسترالي أو البريطاني الذي يريد تعبيراً أوسع وطريقاً للعظمة أرحب يذهب إلى أمريكا. لم يكن هذا الأمر دائماً على هذه الشاكلة. بل بدأ ذلك بعد الستينيات تحديداً، وهو نفس الوقت الذي بدأت المحكمة العليا فيه تقلل من القيود التعبيرية. واستمر الأمر إلى

اليوم حين نجد أنّها بلغت أعلى درجة موجودة اليوم في هذا الباب. فأين الخرافة وأين الطوباوية في الأمر ؟ مع العلم أن القيود الأمريكية على التعبير ، أقصد ما تبقّى منها ، يختصّ عادة بجوانب لا نعتبرها عادة من القيود التعبيرية ، بمعنى آخر ما يريد المتكلّم عموماً في أمر الدين والدنيا قوله ، فإنّه يستطيع أن يقوله بغير خوف عقوبة حكومية. فأين الطوباوية في هذا الأمر ونحن نجده في دولة عندها أكثر من ثلاثمائة مليون إنسان في إحدى أكبر الأراضي في هذا العالَم ، من كل جنس ولون ولغة ومذهب. فلا تهربوا من الواقع والنافع برمي الشئ بأنه أحلام المدينة الفاضلة والطوباوية.

وهذه عبارة أخرى سخيفة وتدلّ على جهل عظيم ، وهي أن يقول لك الشخص "نحن لا نملك مدينة أفلاطون حتى نحرر التعبير". أوّلاً، هذا ينمّ عن جهل بجمهورية أفلاطون من الأساس، وهي مدينة نعوذ بالله بل حتّى بالشيطان من تحققها، فإنها فرعنة من أسواء الأنواع. ومن قال بأنه يوجد فيها حرية تعبير أصلاً. أشباه المثقفين الذين يرددون كلمات لا يفهمونها لوصف أشياء لا يعرفونها للطعن في أمور لا يعقلونها، متى سيكفّوا عن هذا السفه.

تحرير التعبير ، أوّلياً ، هو إلغاء القوانين التي تجعل الناس ينافقون بعضهم بعضاً، ويقولون في السرّ ما لا يقولنه في العلن ، ويقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم ولا يدور بخلدهم ولا تقبله ضمائرهم. الصعب أن تفرض على الناس النفاق بالقهر والعنف، وليس الصعب أن تتركهم يتكلّمون في العلن بنفس ما يتكلّمون به في أنفسهم أو في السرّ ومع أصحابهم وأهلهم. هذا هو السهل. نعم هو صعب على من لا يريدون أن يسمعوا شيئاً يخالف ما هم عليه ، فيسعون لإخراس خصومهم. أو هو صعب على من يستفيدون من صمت الناس وعدم تشاركهم في السعي للتغيير ، فيسعون لفرض خطاب عام يلائم مصالحهم. نعم، هؤلاء يجدونه صعباً وصعباً جدّاً ، فعند هؤلاء الطعن بالكلام أشدّ من رميهم بالسهام. فحين يخرج هؤلاء جنودهم في التعبير ، ليقولوا بأن تحرير التعبير هو "حلم وخرافة وطوباوية" وما أشبه من كلمات سخيفة ، نستطيع أن نفهم مصدر هذه الكلمات ، ولابد أن نعي بأنه لا أساس لها في الواقع ولا في العقل ولا في شئ من تجربة الناس وإرادتهم.

كل إنسان يريد أن يقول ما يريد أن يقوله ، لكن ليس كل إنسان يريد أن يترك غيره من الناس ليقولوا ما يريدون أن يقولوه هم. وهذه أكبر إشكالية في موضوع إلغاء قوانين التبيين. ولذلك لابد من سعي مشترك من الناس لمنع هؤلاء الظالمين من القدرة على فرض هواهم على البقية. كالذي يريد أن يأكل كما يشتهي ويمنع الناس من الأكل إلا من يده ، ويريد أن يتنفّس مطلقاً ويمنع الناس من التنفّس إلا بإذنه. فبدلاً من أن يقول "إني أرى..فانظر ماذا ترى" ، يريد أن يقول "ما أُريكم إلا ما أرى". ولابد من إغراق مثل هؤلاء في يتمّ طوفان اجتماعي يغرقهم وجنودهم أجمعين ، حتى يُقطَع دبار القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين.

.................................................................. ولله الحمد.

( من العوامّ إلى العامّة )

إذا أردنا أن نعرف قيمة الإنسان وكرامته في أي مجتمع ، فعلينا أن لا ننظر إلا إلى شئ واحد وهذا الشئ هو الجمهور. الذي يحدد القيمة ليس القلّة بل الكثرة. وفي كل مجتمع ، ستجد واحد من اثنين لا ثالث لهما ، إمّا تعظيم الجمهور وإمّا قمع الجمهور. احتقار الجمهور هو الأساس الذي قامت عليه جميع "الحضارات" و البداوات القديمة ، ولا تزال تقوم عليه الغالبية العظمى من البلدان بنحو أو بآخر إن لم يكن كلّها في واقع الحال. ولكن كلمات مثل "كرامة" و "احتقار" مبهمة ، فما معنى هذه الأمور تحديداً وكيف يتجلّى هذا الأمر واقعياً ؟

نستطيع أن نضع هذا المعيار البسيط لكشف هذا الأمر : هل الجمهور صاحب حرفة فقط أم صاحب معرفة أيضاً؟ أي هل مهمة الجمهور هي فقط العمل للمعاش وأمور المادّة بالمعنى الشائع لذلك ، أو هو أيضاً عامل للمعرفة وأمور الثقافة والفنّ أيضاً ؟ أي هل للجمهور وظيفة علمية وسياسية كما أن له وظيفة معيشية كسبية ؟ نستطيع أن نصوغ هذا المعيار بكلمات كثيرة ولعلّ من أبسطها هو أن نقول : هل يتم الجمهور صاحب عقل وجسد أو جسد فقط ؟ أو هل الجماهير مجرّد حمير أم للجماهير قوّة تنوير ؟

دعونا ننظر في النمط التقليدي والشائع للجمهور ، وذلك عن طريق نصّ لبعض منّظري فكرة "الجماهير حمير" بمعنى أن وظيفتهم الأشغال المعاشية فقط ، حتى يتنعّم القلّة وهم المُتَغلِّبة ومن يدور في فلكهم بحياة خالية من السعي للمعيشة وكسبها وما يرافق ذلك من أمور. سننطر في نصّين أرى فيهما ما يكفي لبيان هذه الفكرة، إن شاء الله.

النصّ الأوّل : من كتاب الظرائف للثعالبي ، باب ذمّ العقل . {وكان الحسن البصري يقول "لو كان للناس كلّهم عقول لخربت الدنيا". وقال آخر "لولا الحمقى لبطل العالَم". وقال بعضهم "لو كان الناس كلّهم عقلاء ما أكلنا رطباً ولا شربناً عذْباً. يعني أن العقلاء لا يقدمون على صعود النخيل لاجتناء الرطب ولا على حفر الآبار لاستنباط الماء البارد العذب.} انتهى.

النصّ الثاني : من كتاب الإحياء للغزالي نقلاً عن إحياء سند العلم لأحمد الأزهري ، {وبهذا يعلم أن من تقيّد من العوام بقيد الشرع ورسخ في نفسه العقائد المأثورة عن السلف من غير تشبيه ومن غير تأويل وحسن مع ذلك سريرته ولم يحتمل عقله أكثر من ذلك فلا ينبغي أن يشوش عليه اعتقاده بل ينبغي أن يُخلّى وحرفته ، فإنّه لو ذكر له تأويلات الظاهر انحلّ عنه عقيد العوام ولم يتيسّر قيده بقيد الخوض فيرتفع عنه السد الذي بينه وبين المعاصي وينقلب شيطاناً مريداً يهلك نفسه وغيره ، بل لا ينبغي أن يخاض مع العوام في حقائق العلوم الدقيقة بل يقتصر معهم على تعليم العبادات وتعليم الأمانة في الصناعات التي هم بصددها ويملأ قلوبهم من الرغبة والرهبة في الجنة والنار كما نطق به القرآن ولا يحرك عليهم شبهة فإنه ربّما تعلّقت الشبهة بقلبه ويعسر عليه حلّها فيشقى ويهلك. وبالجملة لا ينبغي أن يفتح للعوام باب البحث فإنه يعطّل عليهم صناعاتهم التي بها قوام الخلق ودوام عيش الخواص.}. انتهى.

العوام في هذه الرؤية هم مجرّد أدوات بيد "الخواص". والخواص هنا هم الأمراء والعقلاء أو الفقهاء أو العلماء أو الحكماء، بعبارة أخرى ، أهل السيف وأهل القلم. والعوام لا عقول لهم في عين الخواص ، وهم حمقى ، وظاهرية في الدين وحظّهم من الدين أن يُلقَّنوا ما يجعلهم يراقبون أنفسهم بأنفسهم ويعملون للخواص بأحسن طريقة بدون الحاجة إلى رقابة الشرطة عليهم لأن "الله رقيب عليهم" وغايتهم "الجنة والنار" في الآخرة. فالدين وسيلة لحكم هؤلاء العوام وجعلهم يسيرون على طريق الخواص المستقيم. والعوام خاضعون في عقائدهم ومسالكهم للخواص ، وهنا هم العلماء الذين يؤدون الوظيفة السلمية للأمراء. فالأمراء وظيفتهم تعنيف العوام إن خرجوا عن عقائد وأوامر العلماء التي لقّنوهم إيّاها ، ووظيفة العلماء جعلهم يقبلون بالعقائد والعواطف ما يجعلهم رقباء أنفسهم وأمناء في صناعاتهم. باختصار، العوام وسيلة الخواص في العيش الرغيد. وكل ما يجعلهم كذلك ويساهم فيه فهو مقبول ، وكل ما يجعلهم والعياذ بالله كالشياطين المردة فهو مرفوض .. طبعاً الشيطان المريد بالنسبة للخواص هو كل من هو خارج دائرتهم ويريد المشاركة في غنائمهم.

من أجل إبقاء العوام في هذه المنزلة ، لابد من القيام بأمور :

أوّلاً ، ترسيخ فكرة أن العوام لا عقول لهم. والترسيخ له خطوات وألوان. فمنها نشر مقولات وأمثال شائعة بين العوام أنفسهم ويكررها عن جهل بعض هؤلاء ولا يفهمون ما يُراد بهم، مضمونها الطعن في عقولهم واحتقارهم والطعن في شخصياتهم وضمائرهم. ومنها ما يظهر كأنّه وصف بريئ من الأغراض السياسية للحالة العقلية للعوام وهي أن عقولهم "لا تحتمل" غير الحرفة التي يعيش بها الخواص ، وشئ من العقائد الظاهرية والأعمال التعبدية التي تكفل لهم ما يكفي نفسياً للصبر على الظلم والاضطهاد والاستعباد والاستبداد وانتظار الآخرة التي سينالون فيها النعيم المقيم بإذن الله، المهم أن يتركوا الدنيا الدنية اللعينة للخواص رضي الله عنهم ولا يعكّروا عليهم صفو عيشهم ، لا بالثورات ولا بالمجادلات ، فإن الثورات تعكّر صفو الأمراء والمجادلات تعكّر صفو العلماء ، ومن الظلم الشديد للخواص أن تعكّر صفوهم أيها العامّي الخبيث.

ثانياً، وضيع قيود قانونية على الكلام. لأن العوام ، من حيث كونهم من بني الإنسان مع الأسف الشديد ، سيضّطرون إلى التعبير عن نقمتهم أو التعبير عن شكوكهم وأفكارهم ، وكلام الأمرين قد يتطوّر إلى حركة تعصف بالأمراء والعلماء أو "اللصوص المتغلّبة"(الذين تغلّبوا على غيرهم بالقهر والسلاح ثم نهبوا أموالهم واستعبدوهم) للاختصار من الآن فصاعداً. فلابد من وضع عقوبات على كل من يتكلّم ضدّ اللصوص المتغلّبة ، وكل من يتكلّم ضد العقائد والمسالك التي يريدون من العوام قبولها أو على الأقلّ التظاهر بقبولها.

ثالثاً، ترسيخ الطبقية وتبريرها. المقصود بالطبقية هنا أن قلّة فقط من الناس تستحقّ أن تفكّر وتدير الأمور، وبقية الناس هم حمقى لو صارت لهم عقول لخربت الدنيا على حدّ قول الزاهد المحترم الحسن البصري الذي زهد في كل شئ إلا حياته وسلامته اتقاءً للصوص المتغلّبة في زمانه. فطبقة تدير وتفكّر، وطبقة تحترف وتصنع وتدفع الضرائب الباهظة للطبقة الأولى. وتبرير مثل هذا الحال مستحيل بدون إدخال الإله جلّ شأنه في المعادلة، لأنه لا يوجد أي دليل أو سبب مقنع ولو من بعيد يبرر مثل هذه الطبقية ، ولا ذرّة دليل من تاريخ أو حاضر أو فكر أو مادّة، بل كل الدلائل تشير إلى عكس ذلك. وعلى القاعدة ، حين تريد أن تبرر الظلم والمستحيل فلابد من جعله قضاء وقدراً وحكمة إلهية خفية وعالية. وبطبيعة الحال لابد من المبالغة أيضاً. فلاحظ أن كون الجماهير حمير، أو اعتبارهم كذلك أو السعي

لجعلهم أو إبقائهم كذلك، هو ضرورة وجودية عظمى، لولاها "لخربت الدنيا" و "لبطل العالَم" ! طبعاً حين تقرأ هذه الكلمات تظنّ أن قائليها يقضّ مضجعهم- المساكين !- همّ الحفظ على "الدنيا" و "العالَم"، هذا مستوى اهتمامهم ، تخيّل ؟! لكن يوجد غير هؤلاء الذين طاروا إلى الدنيا والعالَم ، ممن عبّر عن رأيه وغرضه صراحة حين قال {لو كان الناس كلّهم عقلاء ما أكلنا رطباً ولا شربنا عذباً}. ولا يخفى أن صاحبنا لا يعتبر نفسه من غير العقلاء هؤلاء ، لا، لا ، هو من العقلاء حتماً. ولذلك يقول {ما أكلنا..ولا شربنا}. فهو ولله الحمد والمنّة من العقلاء. لكن بقية الناس، نعم بقية الناس هم الذين ليسوا عقلاء ولا ينبغي أن يكونوا من العقلاء، مع الفرق الشاسع بين الحكم بأنّم واقعياً ليسوا عقلاء وبين السعي لإبقائهم كذلك أو عدم الاعتراف بإمكانية صيرورتهم من العقلاء، أيّا كان معنى ذلك. نعم، هم عقلاء بالقدر الكافي ل "دوام عيش الخواص" بحسب عبارة الغزالي، وهم عقلاء بالقدر اللازم لجعلهم يقومون بالصناعات "التي بها قوام الخلق" أيضاً حسب عبارة الغزالي حبيب نظام المُلك صاحب الدولة المعروف. لكن فيما وراء ذلك ، لا يمكن أن يكون لهم مدخل فيه ، وهذا ما يحدد طبقتهم. فكن رحيماً مع العوام ومرّة أخرى خذها من حجّة إسلام المتُغلّبة رحمه الله "فلا ينبغي أن يشوش عليه اعتقاده بل ينبغي أن يُخلّى وحِرفته". نعم، خلّيه وحرفته ، ودع إعانته على تثقيفه وتعليمه . فهو من طبقة الحرفيين وليس من طبقة العاقلين. أهمّ شئ أن لا ينكسر "السدّ الذي بينه وبين المعاصي". أمّا أن يعيش مُقلّداً مُستَعبداً ، ويموت جاهلاً، ويُحشَر أعمى ضالاً ، فهذا لا بأس به ، والله رحيم على كل حال.

رابعاً ، عدم تحنن الخواص على العوام. هنا عقبة نفسانية صعبة ، لكن لطالما استطاع الخواص تجاوزها. الإنسان لا يستطيع أن يستعبد ويستجهل ويستغلّ إنساناً آخر إذا اعتبره إنساناً مثله. هذا غير ممكن نفسانياً، والذي يفعل ذلك سيصاب بآلام في نفسه وعاجلاً أم آجلاً سينقلب حاله أو سيضعف وسيتمرّد عليه من تحت سوطه وسلاحه. لكن الواقع أن القاهر والمقهور من بني الإنسان، شاؤوا أم أبوا. فما الحلّ ؟ توجد حلول متعددة ، مرّة أخرى الإنسان حيوان مبدع ، وحتّى في حيوانيته وتوحشه هو مبدع. أحد هذه الحلول ، وتستطيع أن تسمّيه الحلّ التلمودي ، هو التمييز بين الظاهر والباطن، ويمكن صياغته هكذا "العوام قشورهم بشرية ولكن حقيقتهم حيوانية". والذي قرأته أن التلمود يقول ما مضمونه بأن غير اليهود خلقهم الربّ (مرّة أخرى ، الربّ لإنقاذ ضمير الظالم !) على صورة بشرية حتى لا تنفر منهم طباع اليهود حين يستعبدهم اليهود ويخدمونهم. فغير اليهودي بشري الصورة حيواني الحقيقة، فمثله مثل الحمار والثور لكن رحمة باليهودي جعله الربّ يشبهه في الصورة من باب التأنيس. الآن، بعيداً عن تفاصيل هذه العقيدة ، لبّها يأخذ به جميع الناس شرقاً وغرباً من الظالمين وكثير من المظلومين أيضاً. وتنعكس هذه العقيدة التلمودية في شتائم العوام في كل مكان، وشتائم الخواص للعوام خصوصاً، فتجد شتائم مثل "يا كلب" و "يا ثور" و "يا حمار" وما أشبه من حيوانات أليفة وغير أليفة. نعم، حين أعتبر الذي قهرته بسلاحي حماراً أو ثوراً، أستطيع من جهة ضربه بغير تأذّي ضميري، أو استغلاله بدون انفجار عاطفتي. هذا الحلّ هو أمثل الحلول على الإطلاق. وخلاصته "اعتبره حيواناً". فالحيوان لا يفهم إلا لغة الثواب والعقاب ، أي الجنّة والنار في الآخرة أو الجنّة والنار في الدنيا ، فجنّته إبقاؤه حيّاً مع شئ من القوت ، وناره هي السجن والقتل والتعذيب وما أشبه. حلّ آخر هو العرقية. وتبدأ العرقية عادة باللون ، ثم تتدرّج إلى الأنساب الجسمية والمعنوية، ثم تصل إلى الهوى. فمثلاً، قد تجدهم يعتبرون من كان من لوننا أفضل من غيره. ثم من بين أهل لوننا ، من نسبه مثلنا أفضل. ثم من هو من نسبنا ، من يوافق هوانا هو الأفضل. وهكذا لابد من التدرّج في التفاضل ، وغاية التفاضل هي احتقار الأقلّ من الأفضل ، والاحتقار يبرر حرقه بالنار. ففكرة تفضيل بعض الناس على

بعض، هي عادة مقدّمة لتبرير الاستغلال المادّي الدنيوي. وغاية هذا النوع من التفضيل هو تبرير اشتغال بعض الناس في "صعود النخيل" و "حفر الآبار" من أجل أن يأكل الرطب ويشرب الماء العذب قلّة متّكئة على شرفات القصور مع الحور. فالحلول كما ترى تدور حول شئ واحد وهو سلب الإنسانية عن الإنسان. ومن هذه الحلول، وهو الحلّ المفضّل عند طائفة العلماء ، هو أن تقول : قيمة الإنسان في العقل، والعقل غير موجود عند العوام، إذن يستحقّ العوام معاملة تحت إنسانية. والحلّ المفضّل عند طائفة الأمراء ، هو أن تقول : الذي يغلب ربّ ، فالمغلوب عبد. ومن لوازم هذه الحلول جميعاً هو الانفصال عن العوام. والانفصال هنا مكاني ومادّي. بمعنى أن الخواص ينبغي أن لا يخالطوا العوام أصلاً ، أو إن خالطوهم فمن بُعد ومسافة حقيقية ، وإن اضطروا للاقتراب منهم ففي مناسبات نادرة حتى يثبتوا وجودهم فقط ويذكّروهم بهم ثم يعود الأصل للفصل. وهذا الابتعاد يؤدي إلى تبلّد الأحاسيس وعدم الشعور بمعاناة الناس ، مما يسهّل إكمال عملية القهر والاستغلال ، لأن العين لا ترى فالقلب لا يشعر، فتصدر الأوامر العنيفة والدموية والسيئة بلا مبالاة ، لماذا ؟ لأنهم لا يرون آثار أوامرهم ، وإن بلغتهم بلغتهم بصورة باردة هي الألفاظ والألفاظ المختصرة عادة والمبهمة أحياناً مثل "تمّت العملية". حسناً، تمّت العملية فما المشكلة . الألفاظ مهما كانت لا توصل الصراخ والعويل والآلآم والبؤس والخوف والبكاء والغضب والذلّ. وهذا يساعد على عدم التحنن على العوام. فكيف يمكن التسلّط على العوام بدون الاتصال بهم؟ هنا نأتي إلى البند الأخير في هذا الشرح المختصر.

خامساً، النظام الهرمي. لايمكن إيجاد العوام وحفظهم بدون النظام الهرمي. بحيث يكون الخواص الخالصين في جهة ، "فوق" يعني يصدرون الأوامر ويأخذون الضرائب ، ثم العوام الخالصين في جهة مقابلة ، "تحت" حين يخضعون ويدفعون ويعانون في سكوت قدر الإمكان شكر الله سعيهم، ثم بينهم درجات من أناس كالبرازخ ، لهم وجه إلى الخواص ووجه إلى العوام، وهم موظفي الدولة وجنودها ، وهؤلاء يتدرّجون صعوداً ونزولاً لكن لا يبلغون فردوس الخواص في الأعلى ولا قعر جهنّم العوام في الأسفل، تستطيع أن تعتبرهم كرجال الأعراف إن شئت، بين بين. ولا يخفى أن تبرير النظام الهرمي في السياسة لابد له من غطاء فكري كالعادة ، وهذا الغطاء عادة ما يكون فكرة "تراتب الوجود" حيث الله في الأعلى ، والموجودات المادّية في الأسفل ، وبين الله والمادّيات توجد البرازخ التي تعمل في حكومة الرب إن شئت وهم الملائكة والرسل. هذه من وظائف العلماء الكلامية المساهمة لتكوين الدولة ، وهي اعتبار الدولة صورة الكون، طبعاً بعد تصوير الكون كدولة ، أي الدولة التي يشتهونها ، وهي الدولة التي غرضها جعل العوام تدفع وتخضع للخواص. أفضل تصوير لهذه الدولة ، وهو تصوير يلخّص مئات الألوف من السنوات إلى يومنا هذه في موضوع السياسة التقليدية ، لخّصه واحد من القدماء فقال "مَن والانا أخذنا ماله ، ومن عادانا أخذنا رأسه". هذه الكلمة تغني عن ألف موسوعة في السياسة الحقيقية لمعظم الدول، قديماً وحديثاً. زبدة سياسة اللصوص المتغلّبة هي في هذه العبارة. "مَن والانا أخذنا ماله، ومَن عادنا أخذنا رأسه". نحن سنأخذ سنأخذ ، وحياتنا كلّها للأخذ ولا نريد أن نكسب المال بأنفسنا لأنفسنا ونمدّ أرجلنا على قدّ لحافنا ، كلّا ، هذه نصائح نعطيها للعوام الذين سنسلبهم لحافهم ونعطيهم لحافاً قصيراً عليهم أن يتدبّروا نومهم تحته ، لكن بالنسبة لنا ولأزواجنا وذريتنا فسنمدّ أرجلنا على قدّ لحاف مجموع العوام الذين يخضعون لنا. وللحفاظ على ذلك، لابد من النظام الهرمي. فيرى العامّي فوقه شخصاً ينتمي إلى طبقته لأنه خرج منها ، لكن هذا العامّي يعلم أن قَدَم الخواص فوق رأسه ، وسيجد ما يكفي من الدافع لوضع قدمه على رأس العوام الخالصين تحته تنفيساً عن الكرب الذي يجده ورائحة القَدَم العفنة الموضوعة فوق رأسه. وهنا نقطة خطيرة وهي من أهم أسباب استمرار هذا النظام، وهي

توحّش العوام ضدّ العوام أمثالهم. وهذا شائع في كل الدول التي فيها مثل هذا النظام. وتأليب العوام بعضهم على بعض، والتفريق بينهم بكل سبيل، هو عمل ضروري من أهم أو أهمّ الأعمال التي على الخواص القيام بها لحفظ مراكزهم ومصالحهم. وعادة ما يكون توحّش العوام على بعضهم البعض أسوأ من توحّش الخواص عليهم. وفي نهاية المطاف، كل من يتّصل بطبقة الخواص ولو من البرازخ سيرغب في التنعم والتلذذ بغنائمه وسيقلّ بالتالي اهتمامه بالعنف ووسائله الضرورية لقمع العوام وحفظ النظام. ولذلك تصير مهمّته إشرافية أكثر، وعملية ميدانية أقلّ. وهنا يأتي دور العوام الذين انسلكوا في خدمة اللصوص المتغلّبة، وصاروا من جنودها وموظّفيها، فتجدهم عوام يكادون يتطابقون مع العوام الخالصين، وعوائهم وأصحابهم من العوام الخالصين، فهو منهم وفيهم، لكن يميّزه عنهم الجندية والوظيفة العمومية، إلا أنه عادة ما يملك الوحشية واللصوصية التي عند أربابه ، فيحوّل هذه تجاه العوام. فإن كان جندياً، يعذّب ويقتل ، وإن كان من الموظّفين ينهب ويرتشي ، أو كلاهما إن قدر على ذلك في سبيل أخذ أكثر قدر من المال من العوام كما يرى أربابه يفعلون. فكيف يتورّع عن أخذ الألف ، إن كان يرى أربابه يأخذون الألف ألف. وكيف لا يتجرأ على العوام في ضربة أو صفعة في سبيل مصلحته ، إن كان يرى أربابه يقتلون ويسلخون ويسجنون في سبيل مصالحهم. وهنا ينقلب نصف الهرم بكلّ قوّته على النصف الأسفل من الهرم، وينشغل بعضهم ببعض، ويتفرّغ الخواص أكثر إلى ملذّاتهم ونعيمهم هم وأزواجهم وأولادهم. فبدلاً من أن يتّحد النصف الأوسط مع النصف الأسفل لنسف الهرم كلّه وإحلال نظام دائري ينفع الجميع ويمثّل الجميع، ينهش بعضهم لحم بعض ويجعلون اللصوص المتغلّبة اللصوص المتنعمة. وهذا أشرف الأحوال بالنسبة لهؤلاء الأنذال.

الخلاصة : يوجد نظام الجمهور فيه عوام ، ويوجد نظام الجمهور فيه عامّة. هم عوامّ إذا كانوا أدوات مالية للخواص. وهم عامّة إذا كانوا أصحاب سلطة وغاية كل مصلحة وأساس كل قانون وسياسة. قد ذكرت لكم أهمّ خمسة أشياء تشكّل نظام العوام ، اقلبوها لتعرفوا صورة نظام العامّة حيث السلطة العامّة صورة العامّة ولخدمة العامّة. والسلام.

..........................................................................

( آثار الأحكام )

قال منصور الحلّاج رضي الله عنه {مَن همَّ بشئ مما أباحه العلم تلذذاً ، عوقب بضياع العمر وقسوة القلب وتعب الهمّ في الدنيا}

لكل حكم عقوبة . والحكم الذي لا عقوبة له فلا حاكمية له. وقد تكون العقوبة بخسارة المثوبة ، وهذه أيضاً عقوبة ، كما أن معاقبة شخص مثلاً بحرمانه من مال كان من الممكن أن يناله لو فعل شيئاً ما أو لم يفعل شيئاً ما هو نوع من العقوبة له كمثل قاتل انحرم من ميراثه من قتيله بسبب فعل القتل المحرَّم. وموجب الحكم إن لم يكن عقوبة ، فما وجد الشخص باعثاً على العمل بحسب الحكم من الأساس ، لأن بواعث الإنسان إما كسب شئ أو اتقاء حصول شئ ، والكسب هنا بالمعنى الواسع ، فقد يكون تحقيق ما في النفس هو بحد ذاته كسباً من حيث شعور الشخص بالرضا عن نفسه من حيث تجليها ومطابقة باطنه لظاهره. وعدم كسب الشئ ، أو حصول الشئ المُتَّقى ، داخل تحت مسمّى العقوبة.

الحكم قد يكون بعمل شئ أو بعدم عمل شئ. مثلاً ، "آعطِ فلاناً كذا" هذا حكم بعمل شئ. "لا تأخذ كذا من فلان" هذا حكم بعدم عمل شئ. والعمل قد يكون مادّياً أو نفسياً أو عقلياً أو حتّى مجرّد النية والقصد والهَمّ بالشئ. فكل عمل داخل تحت مسمّى العمل. ما العمل ؟ هو تغيّر ، حركة ، اختيار شئ من بين أشياء محتملة وجودياً. فمثلاً ، حين تنوي التلذذ بالطعام ، فهذه النيّة هي تحديد لإرادتك في معنى التلذذ ، وقد كان بالإمكان أن تنوي شيئاً آخر ليس فيه التلذذ أو قد تنوي شيئاً فيه التلذذ معه مقاصد أخرى.

بما أن لكل حكم عقوبة ، والعقوبة هي شئ مرفوض للنفس وتكرهه ، فنستطيع أن نقول بأن الأحكام مقترنة ذاتياً بما هو مكروه. ومن هنا نستطيع أن نميّز ثلاثة مستويات من الكراهة تقترن بثلاثة أنواع من الأحكام : الإكراه ، وَ الكره ، والمكروه.

أمّا الإكراه ، فيتعلّق بالأحكام الواجبة والممنوعة والتي العقوبة فيها تُقام على يد سلطة مجبرة وقاهرة لمخالف الحكم. مثلاً، القتل، حيث يتم إكراه الدولة للقاتل على عقوبة القتل التي قد تكون قصاصاً أو سجناً مثلاً ولا يؤخذ رأي القاتل وإرادته في الحسبان حين يتم إنزال العقوبة المحددة به جزاء على عمله. فنسمّي هذا النوع بالأحكام الإكراهية من حيث أن العقوبة فيها تحصل بيد سلطة قاهرة تُكرِه المعاقَب على إرادتها بالعنف المادّي، كالأخذ والضرب والجلد والسجن والذبح والشنق مثلاً.

أمّا الكره ، فيتعلّق بالأحكام المستحبّة والمنبوذة والتي العقوبة فيها تُقام على يد المجتمع المحيط بالمخالف للحكم. والعقوبة هنا ليست عنيفة مادّية ، بل هي داخلة في مساحة الحرية الفردية والذوق الشخصي. مثلاً، أكل البصل. شخص يأكل البصل فيتأذّى مَن حوله برائحة فمه الكريهة لهم، فيعاقبونه بعدم الاقتراب منه والتكلّم معه وصحبته مثلاً. هنا توجد عقوبة وهي خسارة صحبة الناس ومودّتهم ، لكن من الواضح أنّها ليست مثل السجن والذبح. فالناس أحرار في صحبتك أو عدم صحبتك ، وإذا تصرّفت بنحو غير مخالف للواجبات ومرتكب للممنوعات ، بل تصرّفت بنحو يخالف ما هو أجمل وأليق وأكثر ذوقاً وجمالاً ويعكس فكراً مثقفاً وأدباً حَسَناً، فحينها قد يختار المجتمع التصرّف معك بنحو لا يُكرهك بالعنف والإجبار على شئ ولكن فيه خسارة غير مباشرة لمكاسب مادّية أو معنوية لو حصلت لك تلك الاتصالات.

أمّا المكروه ، فيتعلّق بالأحكام المباحة والتي العقوبة فيها تُقام على يد الربّ أو الطبيعة في هذا العالَم. وفي هذا الصنف يتكلّم الحلاّج حين قال {مَن همَ بشئ مما أباحه العلم} فهنا يقصد العلم الشرعي، أي العلم المتعلّق بالأعمال والأحكام، لأنه الذي يبيح ولا يبيح، إذ الإباحة من الأحكام، بهذه القرينة نعرف أنه قصد العلم الشرعي أو العلم بالأحكام العملية. ولاحظ أنّه حين كان الحكم في الشرع هو الإباحة ، فهذا لا يعني عدم وجود عقوبة على عكس ما يظنّه قاصر النظر من المتفقهة. {مَن هَمَّ بشئ مما أباحه العلم تلذذا ، عوقبت بضياع العمر وقسوة القلب وتعب الهمّ في الدنيا}، لاحظ أن العقوبة ليست شيئاً تقوم به الدولة ، كالقصاص والقطع مثلاً، ولا شيئاً يقوم به المجتمع عن وعي وإرادة مثل مقاطعة الخبيث اللسان والرائحة ، بل هو شئ سيحدث له بنحو يُجهَل فاعله المباشر، ولذلك صاغ الحلاج الحكم بصورة {عوقب} ولم يحدد الكائن الذي سيعاقبه، لكن من النظر في العقوبات نفسها نستطيع أن نحدد أنه يقصد يد الرب الفاعلة في الطبيعة والكون، أي هي عقوبات وجودية وليست إيجادية بشرية. فما معنى عقوبة {تضييع العمر} ؟ هذه ليست سجناً ولا ضرباً. وكذلك {قسوة القلب} فمن هذا الذي سيدخل إلى قلب الشخص ويقسّيه ؟ يشبه هذا الأمر أن نقول : من لا يفرّش أسنانه كل يوم سيُعاقَب بتسوّس الأسنان وبشاعتها وتكسّرها في الكبر.

بالنسبة للأحكام الإكراهية. الإكراه ضدّ الحرية. والحرية هي جوهر الإنسان، لأنها متعلّقة بإرادته التي هي دائماً حرّة الوجود ومريدة للظهور والتحقق. فيمكن تحديد مدى حرية الناس في أي مجتمع بالنظر إلى قائمة الأحكام الإكراهية عندهم. متى يجوز إكراه الإنسان على شئ ؟ الجواب على هذا السؤال يحدد مصير الإنسان في هذا العالَم، ويشكّل الإطار العامّ لبقية الأمور التي تحدد مصير ونوعية وقيمة حياته في الأرض.

العدل أن لا يتم إكراه إنسان إلا كجزاء له على إكراهه شخصاً آخر على شئ. والجزاء بحسب العمل كمّاً وكيفاً ، فالعين بالعين تعني عين واحدة مقابل عين واحدة ، وكذلك تعني عين مقابل عين ، أي العدل توازي الكمّ والكيف قدر الإمكان في الحكم. لكن هنا يوجد مسألتان :

الأولى ، البادي أظلم . فكيف يكون الذي بدأ بالاعتداء مستحقّاً لنفس الشئ الذي أنزله بالمعتدى عليه فقط ؟ حين يضربك شخص على وجهك ، فتردّ عليه بضربة على وجهه ، نعم أنت حصلت على حقّك في ردّ الضربة بضربة ، ولكن ماذا عن عقوبة إدخاله إيّاك في معمعة وإزعاج الضرب وطلب العدالة من الأساس ؟ أنت تعيش في حياتك بسلام واعتدال ، وفجأ يأتي شخص ويضربك ويجعلك تضيع ساعات من عمرك في السعي للحصول على حقّك في القصاص ، وتمرّ بما تمرّ به من قرف واضطراب أثناء ذلك. فأين عقوبته على هذا الأمر ؟ ثم إن المعتدي الذي يعرف أنه لن يتعرّض إلا لضربة مقابل ضربته في أقصى حدّ ، لن يجد ألم الضربة التي سيتعرّض لها قصاصاً كما وجدها الذي تعرّض لها عدواناً، لأنه سيقول في نفسه "أنا ضربته أوّلاً ، وهو لم يفعل أكثر من ردّ ضربتي بضربة" فلن يشعر بذلّ وظلمة الظلم الذي وجده المعتدى عليه. فحتى إن كانت الضربة مادّياً لها نفس العدد والكيفية الصورية ، إلّا أنها غير مساوية لتلك الضربة من جهات كيفية أخرى، بل حتى الألم الواقع على البدن يتغيّر بحسب شعور النفس تجاه العمل، وهذا أمر مجرَّب، فأنا حين أقول لصاحبي على سبيل التجربة "اجلدني بهذا الحزام خمس مرّات لأني أريد أن أختبر شيئاً" فيفعل ذلك ، بالتأكيد لن أجد نفس الألم الذي يجده شخص تعرّض للخط والجلد خمس مرّات بنفس الحزام وهو يشعر بمرارة العدوان والإجبار. فالواقع الإنساني يقضي بعدم مساواة الحركة المادّية الصورية مع أي حركة مادّية صورية أخرى ، بل توجد جوانب مادّية

أيضاً وظاهرة لأهلها لابد من أخذها بعين الاعتبار إن كنّا نريد القصاص العادل حقّاً وليست العادل صورياً فقط. ولذلك ، إذا قلنا مثلاً بأن الضربة الواحدة العدوانية يستحق صاحبها ضربتان ، نعم، حينها يمكن أن يتساوى العملين. فيحصل المعتدى عليه على حقّه في الضربة الأولى ، ويردّ العدوان بعدوان مثله في الضربة الثانية. الضربة الأولى من المعتدى عليه ليست عدواناً مقابل عدوان المعتدي البادي، بل هي مساواة ضربة بضربة على سبيل المقابلة الصورية، لكن الإحساس بالعدوان وألم الضربة المعتدية لا يكون إلا في الثانية.

المسألة الثانية ، المقصد حاكم. مثلاً ، افترض أن شخصاً هجم على غيره وبدأ يحرّك يديه بالضرب ، وصدف أن أصاب عينه فقلعها ، ثم تدخّل الناس وانفضّ الشجار. الآن ، ما هي العقوبة العادلة ؟ المعتدي لم يقصد إحداث ضربة واحدة فقط على العين ، بل دخل وضرب بغير تأمل وتحديد ، حتى وقعت الضربة على العين. فهي ضربة غير محسوبة. فكيف يكون العدل أن يتم ضربه بضربة محسوبة ؟ مقصده لم يكن محسوباً ، فلابد أن نحكم عليه بنفس الحكم وهو أن نمكّن المعتدى عليه منه حتى يضربه ضرباً غير محسوب ، بالإضافة طبعاً إلى قلع عينه.

إذا عرف المعتدي أنه سيتمّ أوّلاً القصاص منه بحسب صورة ما أنزله بالمعتدى عليه ، وثانياً سيتم مضاعفة الصورة ، وثالثاً سيتم إنزال قصده به وتمكين المعتدى عليه منه كما تمكّن هو منه بقهره الأوّل ، فحينها سيكون العدل الأعدل قد تحقق وسيكون ذلك أكثر ردعاً للمعتدين وأكثر تشفّياً للمعتدى عليهم. هذه قضية.

قضية أخرى هي : الذي يقضي على نفسه بالإكراه يجوز إمضاء قضائه عليه. فمثلاً، شخص ألزم نفسه بعقد سليم بسداد مبلغ معيّن في حال حصل أو لم يحصل شئ محدد. فإذا وقع الأمر ، جاز إكراهه على دفع المبلغ الذي ألزم نفسه به حتى لو غيّر رأيه بعد ذلك.

لاحظ أن الإكراه غير مبرر إلا إذا كان المُكرَه هو الذي شرّع على نفسه جوهرياً ما سيتم إكراهه عليه. فالذي يعتدي على غيره قد أجاز الاعتداء عليه بنفس عدوانه ، لأنه أكره غيره على شئ ، وهذا الغير له إرادة مثله ، فيكون قد أجاز بذلك إنزال هذا الأمر بنفسه وسيتم تحديد العقوبة بناء على عمله هو الذي سيُتَّخَذ كمعيار لصناعة العقوبة. وكذلك الأمر في العقود والعهود ، وهي إلزام المرء لنفسه بشئ ما حتى يرضى غيره بالدخول في التعاقد معه من الأصل. صاحب الإرادة لا يجوز كسر إرادته إلا بإرادته المباشرة أو غير المباشرة. وغير ذلك يكون الأمر عدواناً على إرادته يجيز له كسر إرادة غيره بنحو عادل كما مرّ معنا.

باستثناء العدوان والتعاقد ، لا يجوز إكراه إنسان على شئ.

بالنسبة لأحكام الكره . هنا نجد دائرة أوسع من دائرة الأحكام الإكراهية السابقة ، والتي يمكن أن نسمّيها أحكام الدولة ، كما أن أحكام الكره يمكن أن نسمّيها أحكام المجتمع. وإن كانت الدولة تصدر القوانين ، فالمجتمع يصدر عادات. والمجتمع هنا ليس شيئاً واحداً ، لكنّه المجتمع اسم جنس، بمعنى أي مجتمع من الناس محيط بالفرد ، سواء كان مجتمعاً أسرياً أو وظيفياً أو غير ذلك. وقد تتعدد عادات المجتمع الذي له إطار دولة واحدة ، وقد يهرب عامل يستحقّ عقوبة من مجتمع إلى مجتمع داخل المجتمع الواحد، مثلاً ينتقل من شركة إلى شركة أو من أسرة إلى أسرة أو من صحبة إلى صحبة أو من دين إلى دين ونحو ذلك. وبما أن القوانين لابد أن تشتمل على عقوبة تنتهي في نهاية التحليل إلى عقوبة بدنية عنيفة أو مالية حتى تكون لها فعالية ، فالعادات الاجتماعية لابد أن يكون لها نوع من العقوبات ليسندها

وإلّا كانت بلا فعالية. فمثلاً ، افترض أن مجتمعاً ما قال "لا يجوز لبس الرجال للحرير". فخرج رجل من وسطهم ولبس الحرير. الآن ، ماذا سيفعلون ؟ إن كانوا لن يفعلوا شيئاً ، فهذا النهي لا قيمة اجتماعية له. وحيث أنه ليس قانوناً ، فالدولة لن تتدخّل. نعم، هب أن هذا المجتمع قال "لا يجوز لبس الرجال للحرير، ومن يفعل ذلك لن نزوّجه منّا"، حينها سيكون للحكم شئ من الفعالية بالنسبة لمن يريد مصاهرتهم. وقس على ذلك، فهذا مجرّد مثال لتبيين الأمر. فالمجتمع لا يحق له المعاقبة العنيفة ، بمعنى الاعتداء على الأبدان والأموال مباشرة. لكن يحق له المعاقبة غير المباشرة ، وأهمّ تمثّلاتها في الألفاظ بأن يتكلّموا ضدّه والكلام حرّ إذ لا إكراه فيه أو بأن لا يتكلّموا معه ، وَ المقاطعة بأن لا يصحبوه ولا يعطوه ما يملكون الاختيار في إعطائه ، وَ سوء الخُلُق معه كالتجهّم في وجهه أو السخرية منه. بعبارة أوضح ، عقوبات المجتمع تندرج في ثلاثة ، الكلام والمقاطعة والأخلاق. أي تجاوز لهذه الثلاثة يكون تعدّياً على إطار الدولة ، لأنه سيدخل حتماً في الإكراه أي العنف المباشر تجاه البدن والمال.

بالنسبة لأحكام المكروه . فهذا أوسع الأحكام على الإطلاق ، أي أوسع من أحكام الدولة وأحكام المجتمع. وإن كانت القوانين والعادات لا تنطبق إلا على العالمين بها والبالغين لسنّ التكليف فيها ، أي على البالغ الراشد بحسب العبارة الشائعة ، فإن أحكام المكروه أي أحكام الطبيعة تنطبق على العاقل والجاهل، الصغير والكبير، القاصد والمخطئ. هذا بالنسبة للأحكام الطبيعية. مثل ذلك طفل شرب السمّ، فإن السمّ لن يقول "بما أن هذا طفل ولا يدرك عقوبة السمّ التي هي الألم مع الموت، فلن أؤثّر فيه". هذا لن يحصل عادة كما هو معلوم للجميع. والذي يقفز من عمارة ، سيقع ويتكسّر في الظروف المعتادة، سواء وقع بإرادته منتحراً أو بغير إرادته كالانزلاق. الطبيعة قانون طاغي لا إنساني. فهذا هو الشقّ الأوّل من أحكام المكروه. يوجد شقّ آخر وهو الأحكام الربانية. وهذه فيها إشكال من حيث أن بعض الناس لا يعتقد بها ولا يمكن إظهارها لهم بنفس ظهور الأحكام الطبيعية، وما يظهر منها أي ما يمكن إظهاره منها يمكن بسهولة أن يتمّ تأويلها تأويلاً طبيعياً كونياً سببياً فيقع الإشكال ، ولذلك تجد الشيخ ابن عربي رضي الله عنه في الفصوص أشار إلى التبادل بين نسبة الفعل إلى الرب أو إلى الطبيعة، أي أجاز ذلك. والسبب واضح وهو أن الطبيعة هي يد الرب. فحين قال الله لأمّ موسى "إنّا رادّوه إليك"، فنسب الردّ إلى نفسه، إلا أننا حين ننظر في القصّة بعد ذلك نجدها صوراً طبيعية وعلاقات سببية طبيعية عادية، موسى لم يرضع، ذهبت أخته بأمر أمّه إلى امرأت فرعون، اقتنعت هذه وأرسلتها إلى أمّ موسى بنصيحة أخته، ونحو ذلك من صور طبيعية وسببية مفهومة بشكل عام، وحتى تحريم المراضع عليه ليس بالضرورة "معجزة" لأن الكثير من الأطفال لا يرضعون من أكثر من امرأة ثم يقبلون الرضاعة من واحدة أو أكثر. لا نريد الخوض أكثر من ذلك في هذا الأمر، إلّا أننا أشرنا إليه إشارة لمن كان من أهل النظر في هذا الشأن. وهنا يتميّز النظر إلى الطبيعة من حيث أنّها شئ مستقلّ بذاته أو من حيث أنّها يد الرب. فالذي ينظر إليها على أنّها يد الرب وكان له اتصال حقيقي بالرب يكشف له عن أسباب فعله وأسرار حكمته ، فهذا لا يجد الطبيعة إلا مظاهر للحكمة ، وهذا نادر. ومن هذا الباب مثلاً نفهم قول الحلاج الذي ربط الهمّ بالشئ تلذذا والعقوبة ، أي بنية التلذذ حصراً وليس بنية التلذذ بالإضافة لنوايا أخرى ، فتأمل هذا جيّداً إذ الحلاج لا يجعل العلاقة بين التلذذ والعقوبة ، بل بين الانحصار في التلذذ والعقوبة، فالذي يهمّ بالشئ المباح شرعاً بنيّة التلذذ به ومشاهدة المنعم مثلاً أو غير ذلك من المقاصد فهذا لا يندرج تحت الذين يذكرهم الحلاج. فقد نقرأ العقوبة كجزاء عادل طبيعي ، أي إذا نظرنا في نفس حقيقة الهمّ بالشئ تلذذا حصراً ، وبين تضييع العمر وقسوة القلب وتعب الهمّ في الدنيا، سنجد

علاقة سببية بينهما حتى إذا لم ندخل الرب تعالى في المعادلة. أي حتى بالنسبة للذي لا يؤمن بالرب أو يؤمن بأرباب كثر ، يمكن إثبات العلاقة السببية الطبيعية بين ذلك الهمّ وتلك العقوبة بنحو معقول ومفهوم بغض النظر عن عقيدة الإنسان. وهنا نأتي لقضية مهمة.

القضية هي هذه : كما أنّه في الأحكام الإكراهية لابد من تبريرها بالجزاء العادل ، وكما أنه في الأحكام الكرهية لابد من تبريرها بالذوق المجتمعي والاختيار الجمعي ، كذلك في الأحكام الكرهية لابد من إثباتها بالتعليل العقلي والتسبيب التجريبي. فما لم تثبت السببية ، لا قيمة للمقالة الحكمية. مثلاً، شخص يقول للناس "مَن لم يضع صورة القديس فلان على متن السفينة ، فسوف تغرق السفينة ". هذه العلاقة هل هي ثابتة أم لا بنحو معقول أو راجح أو معتبر ؟ يمكن معرفة ذلك إمّا قبل وقوع الشرط ، أو بعد وقوعه. قبل وقوع الشرط ، بالتأمل في نفس حقيقة وضع صورة فلان على متن سفينة وبين واقعة غرق السفينة ، وننظر هل نجد ما يبرر هذا الربط في عقولنا وبحسب معرفتنا بالوجود وطبيعة هذه العناصر. أمّا إذا لم نجد شيئاً معتبراً في المجال التأملي الخالص أو شبه الخالص المعتمد على تجارب ومعرفة مسبقة بعناصر المعادلة السببية ، فلا يزال بيدنا أمل للمعرفة وهو بالتجربة ، وذلك مثلاً بأن نطلق بعض السفن بدون صورة فلان وبعضها بصورة فلان، وننظر الفرق. أو نذهب ونسأل أهل السفر بالسفن من مشارق الأرض ومغاربها عن غرق سفنهم من عدمها بالرغم من عدم وضع صورة فلان أو إن كانوا يضعون صورة أو شئ يوازي صورة فلان عندهم. وعلى هذه الشاكلة ننظر في الأمر. ولكن العامل الحاسم في تحديد العلاقة هو التجربة. والتفكير داخل حدود الذهن لا يغلب ما تثبته نفس التجربة المظهرة للعلاقة بين الشرط وجزاءه. بمعنى آخر، لو جاء عشرة آلاف فيلسوف وأثبتوا بأربعين ألف حجّة عقلية منطقية كلامية بأن العلاقة حتمية بين الغرق وعدم وضع صورة فلان في السفينة ، ثم جاء أمّي واحد لا يعرف أوليات جدول الضرب وسافر على متن سفينة بسلامة بدون صورة فلان ، فكل ذلك الكلام لا يوازي شيئاً ويسقط تلقائياً. وقس على هذا المثال البسيط كل الأمور.

الناس عادة تحبّ أن تعطي أحكامها الإكراهية والكرهية صفة الأحكام المكروهة ، أي تعطي قوانينها وعادتها صبغة كونية. مثل هذا الغش والدجل لابد من إبعاده من ساحة التفكير والبحث والعمل التشريعي بأقوى ما يمكن. القانون إرادة بشر ، العادات إرادة بشر ، لكن السببية علاقة وجودية. إرادة البشر وإن كانت تستند-في أحسن الأحوال-إلى قاعدة وجودية، إلّا أنها تدور في فلك الممكنات وتعتمد على إيجاد الشئ وليس على وجوده. القانون غير "موجود" . العادات غير "موجودة". لكن القانون والعادات أعمال يوجدها الإنسان، إن شاء ووجد وسائل كافية لتحقيق غرضه. وإلّا، فالقانون والعادات هي إرادة وألفاظ بشرية، يمكن لأي شخص أن يضعها كما يشاء، وبدون الوسائل الكافية لتحقيق وتفعيلها فلا قيمة لها إلا بقدر ما للكلام عموماً من قيمة.

الخلاصة : يمكن رسم ثلاثة حكام ، لهم ثلاثة أحكام لها ثلاثة آثار.

الحاكم الأوّل والأكبر هو الطبيعة . حقيقته وجودية . وأثره يقع على جميع مستحقيه موضوعياً. ونسمّيه العلل. ونصطلح عليه بالمكروه. ويتعلّق بالمباح شرعاً وتكويناً. عقوبته تشمل كل وجود الشخص.

الحاكم الثاني والأوسط هو المجتمع. حقيقته إيجادية. وأثره يقع في أحسن الأحوال على من يقع منه باختيار ما يكرهه المجتمع. ونسمّيه العادات. نصطلح عليه بالكره. ويتعلّق بالمستحبّ والمنبوذ اجتماعياً. عقوبته تقتصر على نفسية الشخص وماله بطريق غير مباشر ومسموح.

الحاكم الثالث والأصغر هو الدولة. حقيقته إيجادية. وأثره في أحسن الأحوال يقع على مَن يُكرِه غيره على شئ باختيار. ونسمّيه القانون. نصطلح عليه بالإكراه. ويتعلّق بالواجب والممنوع قومياً. عقوبته تقتصر على بدن الشخص وماله بطريق مباشر ومحدد مسبقاً.

في هذا الإطار ، نستطيع البحث في تفاصيل قضايا الأحكام. ولعل من أبرز ما يظهر من هذا الإطار المتحقق بدرجة أو بأخرى في جميع الأمم والأزمان، هو معنى كون الدنيا "سجن". فالإنسان مقيّد طبيعة ومجتمعاً ودولة. وحتى لو تخلّص من المجتمع والدولة، فلا تزال قيود الطبيعة تجبره على ما يكرهه. مثلاً، الإنسان يريد التلذذ في طعامه وجماعه بنحو غير محدود ، لكن الطبيعة قد تقسره بالمرض أو بالإعاقة أو غير ذلك من موانع ولوازم بحيث توقع به المكروه.

وهذا الأمر في حد ذاته يوجب على الناس أن يقللوا قدر الإمكان من القيود القانونية والاجتماعية. لأن الطبيعة فيها ما فيها من التحدّيات والقيود والمشاكل. فأمّة من المجرمين والسفهاء فقط هي التي تزيد على قيود الطبيعة بقيود صناعية وغبية وجائرة ومريضة داخل نفسها.

والشئ الآخر الذي توجبه هو أن تكون دراسة الطبيعة والسعي لمعرفة العلل المنتجة للآثار المرغوبة للنفس ، بكل قوّة وجدّ. لأنه كما رأينا، فإن التخلّص من القوانين الجائرة والعادات السقيمة ليس كافياً بل أوّل الطريق إن شئت. فإن كان القانون الجائر هو الزنزانة ، والعادة السقيمة هي الساحة ، فالطبيعة هي سور السجن. ولن يجد الإنسان هناءً نسبياً في هذا العالَم ما لم يخرج من الزنزانة والساحة والسور. فنسأل الله القوّة والنور.

..............................................................

من الأغلاط الشائعة ، تقديم الوسيلة على الغاية. ومن الأغلاط الشنيعة، إبادة الغاية باسم الوسيلة. الواجب هو حفظ الغاية ، والتحفظ من إعطاء الوسيلة أكبر من حجمها أو نسيان ما هي وسيلة إليه.

في هذا الضوء، نسأل: ما هي الغاية من كل الأفكار والشرائع والقوانين ؟ لا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد، خلاف حقيقي في هذه القضية، وإنّما الخلاف دائماً لفظي. الغاية واضحة وهي حياة لأطول وقت ممكن، بأكبر لذّة ممكنة. ولذلك ستجد المخالفين لهذه الحقيقة بألفاظهم ، يعتمدون عليها في تثبيت أقوالهم. فمثلاً، تجدهم يقولون : مَن خالف الشريعة الفلانية فمصيره إلى العذاب الأبدي. أو مَن خالف القانون الكذائي فستقع عليه عقوبة مؤلمة نفسية أو مالية أو كلاهما. أو مَن خالف هذه الفكرة والنظرية فسيؤول أمره إلى مشاكل ونزاعات .وما أشبه. فالمُتَّقى دائماً انقطاع الحياة أو انقطاع اللذة . ونقدّم ذكر الحياة على اللذة لأن اللذة مستحيلة بدون الحياة، وهذا بديهي.

نعم، من أجل تثبيت الحياة اللذيذة لبعض الناس، يسعى هؤلاء إلى إقناع البقية بالتخلّي عن حياتهم أو عن لذّتهم أو عن كلاهما. ولهم في الإقناع طرق، منها عنيفة وهي الشائعة ومنها لطيفة مثل الكلام والوعظ والإيحاء. إلا أنّك إذا نظرت في القلّة التي تقنع الكثرة بالتخلّي عن حياتها ولذّتها في سبيل "مصالح وطنية" أو "مثل عليا" أو "عقائد مقدّسة"، ستجد أن القلّة عادة هي أبعد الإنس والجنّ عن تلك الأمور، وهي وأهلهم منغمسون في اللذّات بأيديهم وأرجلهم ورؤوسهم أيضاً.

ثقافة الحرب وثقافة الورع ، بهاتين اليدين يتم ذبح حياة ولذّة العامّة وتنغيصها وتكديرها. فيُقال عن الذي يحبّ حياته ولا يريد أن يحارب "جبان، مخنّث، دنيوي...إلخ". ويُقال عن الذي يحبّ لذّته "ضعيف، خبيث، سافل، منحطّ، ملعون...إلخ". لكن تعال وانظر في وعود "النخبة" للعامّة إذا تخلّوا عن حياتهم ولذّاتهم. ألا ترى أنها وعود بمزيد من الحياة وبمزيد من اللذة ! فالحرب وسيلة لحفظ حياة الأمّة وأمنها، ووسيلة للحصول على الشهادة والخلود الأخروي السعيد. والورع وسيلة لحفظ شرف الأمّة وسلامتها ووسيلة للحصول على النعيم المقيم والملكوت الإلهي الذي لا يبيد. أمّا إذا جئت إلى أصحاب هذه الوعود الدنيوية أو الوعود الأخروية فسنجد أنّهم أوّل من ينغمس فيما ينهى عنه الآخرين، وأوّل من يحصّل لذّاته بكل شكل يشتهيه، وكل واحد فيهم يخلق أو يختلق ربّاً يُسارع في هواه ، وكل منهم له مفتي يصطنع له الحكم الذي يهواه.

وهنا ندخل إلى أهمّية قصيدة أبي نواس رحمه الرحمن ورفع قدره وجعل مثواه أعلى الجنان. فإنّه حارب بأناشيده الجميلة ثقافة الحرب الكاذبة وثقافة الورع الزائفة، ودعا العامّة لحياة عفوية سليمة ولحياة مثل حياة "الخاصّة". ومن قصائده العظيمة في هذا الباب، والتي احتوت على اللباب ، قوله :

١- يا بِشرُ ، ما لي والسيفِ والحَرَبِ . وإنَّ نجميَ للَّهوِ والطَّرَبِ

أقول: السيف والحرب مثل بقية مظاهر العنف والألم في العالَم، هي من تجلّيات أسماء الجلال ومن الأمور التي ينبغي للإنسان البُعد عنها ما استطاع فإنه ليس للعبد من الجلال شئ يستحقّه إذ الجلال لله تعالى بالذات من حيث كونه وجوداً مطلقاً لا يحدّه شئ، وهذا هو الجلال أي نسف الحدود والظهور

المطلق في كل محدود. أمّا الجمال فهو شأن العبد وما يناسب نفسه، لأن الجمال تلقّي النعمة والتلذذ بالعطاء، فالله هو العطاء والإنسان له الأخذ، أمّا الجلال فهو فرض شئ وإظهاره، ولا يكون إلا للوجود الحقيقي الذي هو الحق تعالى. وأكمل العباد مَن لم يتعلّق بشئ من الربوبوية والقهر ، بل هو عبد رحمة ونعمة خالصة، أي ليس من أهل السيف والحرب بالذات، بل هو من أهل اللهو والطرب. ولذلك ليس في الجنّة سيف وحرب، لكن فيها لهو وطرب. وهذا بحد ذاته يكشف لك عن حقيقة الأمر وجوهر النفس الإنسانية ومطالبها الأساسية وبما يناسبها ويلائم حقيقتها.

{يا بشر} أي يا صاحب التبشير وليس الإنذار، البشر فيه معنى الخير والجمال. والكلام هنا مع مَن يريد إظهار البشر في الوجود، والبشر على الوجوه.

{ما لي والسيف والحَرَب} بكل جرأة يعلنها ولا يخفيها ولا يخجل منها بالرغم من ثقافة الحرب والقتل والاستهتار بالذبح والدماء الشائع في كل المجتمعات الطغيانية الفرعونية عموماً. لابد من مقاومة الثقافة الدموية والكئيبة بكلام مباشر وجرئ لا مواربة فيها ولا كناية. ولابد من تصديق القول بالفعل ما استطاع الإنسان إلى ذلك سبيلاً، في السرّ أو في العلن أو في كلاهما وهو الأحسن. ولم أزل أتعجّب من الناس في الغرب والشرق في زماننا هذا من مشاهدتهم الأفلام-مثلاً-التي فيها القتل والذبح والسرقة والتآمر والغضب وكل خُلُق وعمل خبيث وقهري ولعين، فإذا جاءت النوبة إلى الأفلام "الإباحية" والمشاهد "الرومانسية" تجدهم يشمئزون ويقرفون ويزمجرون ويلعنون الزمان "الفاسد" الذي انتشرت فيه مثل هذه "القبائح" بدون "حياء" ، إي والله يتكلّمون عن الحياء وهم الذين يملأون أعينهم من مشاهد القتل والتعذيب والسرقة والغمّ والعنف بكل أشكاله الدموية والسيئة، الأسرية والسياسية والكونية. يجوز عند هؤلاء أن ترى رجلاً يُغمد سيفه في بطن امرأة فتصرخ تألماً وتسيل دماؤها وتموت، ولكن لا يجوز لك أن ترى رجلاً يُغمِد قضيبه في فرج امرأة فتصرخ تلذذاً ويسيل منيّها وتنام. أي مرض هذا الذي انتشر في نفوسنا حتى صرنا لا نميّز بين الأمرين ولا نعرف الفضل بين الحالتين، لا أدري. بالأمس ذهبت إلى السينما مع زوجتي وشاهدنا فيلماً مكتوب عليه "لا يجوز مشاهدته لمن هم تحت ١٢ سنة"، إذن فوق ١٢ سنة يجوز، حسناً، فما هو الفيلم؟ هو اغتيال وضرب وقتل وكذب وتآمر وشئ من العنصرية الحديثة مع مزاج من الخرافة المعاصرة. لكن قبلها بأسابيع ذهبنا لنشاهد فيلماً مكتوب عليه "١٨ سنة"، وإذا به يشتمل على شئ من الألفاظ التي تلمّح للشهوة، وشئ من التغنّج النسائي والسلام. وهذا مجرّد مثال، وإلا فالكتب والدراسة واللغة الشائعة والمواضيع التي يجوز فتحها عادة في الجمعات "النظيفة" كلّها تشير إلى نفس الثقافة التي تمجّد {السيف والحرب} بشكل أو بآخر، وتعتبر {اللهو والطرب} من الأمور إمّا السيئة التي لا يحبّها إلا أهل الانحطاط، وإمّا من الأمور الثانوية التي لا ينبغي إعطائها إلا مكاناً ثانوياً وعرضياً في المجتمع. في هذه البلاد ، حيث السيف يخضع الرقاب، والحرب مشتعلة ضد الجيران وارتدّت وصارت على الأبواب، لم يجد أصحاب ثقافة الحرب والورع شيئاً يعترضون عليه منذ سنين ، لا الظلم ولا القهر ولا سلب الحريات والحقوق ولا شئ، اللهم إلا شئ من اللهو والطرب (المفروض قهراً من الدولة أيضاً وراجع إلى إذنها !). نحن أمّة مريضة ، ومرضنا يحتاج إلى عيسى لشفائه ، وحتى عيسى أظنّه سيعاني ويجتهد كثيراً في الدعاء بالاسم الأعظم لشفاء هذه الأمّة.

{وإن نجمي للهو والطرب}. ذكر النجم هنا يشير إلى العقيدة القديمة التي تربط صورياً بين حركات الكواكب ومواقعها وبين مصير الإنسان في الأرض. وحقيقة هذه العقيدة راجعة إلى الأفكار ، إذ الأفكار نجوم سماء النفس الإنسانية. ولذلك إذا تغيّرت أفكار الناس، بدأ التغيّر يشعّ ويتنزّل على حركاتهم كما هو معلوم بالتجربة الذاتية ومن قراءة التاريخ ومشاهدة تغيّر الأمم. فالنجم إذن يشير إلى أمرين

متّصلين، الأوّل هو الفكرة كسبب للتغيير، والآخر هو أثر الفكرة على النفس. {وإن نجمي} أي أفكاري المحددة لمصيري كلّها تنير لي درب لا علاقة له بالعنف، بل باللهو والطرب. فاللهو عبارة عن اتصال الأجسام بالأجسام للّذة ، والطرب عبارة عن اهتزاز الأجسام بفعل الأصوات اللذيذة. واللهو يشمل اتصال الأجسام بالبشرية بالأجسام البشرية مثل الجماع، ويشمل أيضاً اتصال الأجسام بالبشرية بالأجسام الطبيعية الحيوانية والنباتية والمعدنية مثل الأكل والشرب واللباس والعطور والزينة. واللهو يشير إلى الفعل، والطرب يشير إلى الانفعال. ولا يوجد شئ وراء اللهو الذي تفعله والطرب الذي تنفعل له. أو بعبارة أخرى اللهو هو مقصدك من الفعل، والطرب هو حالك من الانفعال. ولا يوجد شئ للجسم غير الفعل والانفعال. وهنا نصل إلى نقطة مهمّة وخطيرة وتكمن فيها واحدة من أكبر خرافات ومغالطات وشناعات ثقافة الحرب والورع وهي هذه : الجسم قبيح.

نعم، لابد من تقرير عقيدة "الجسم قبيح" حتى تأسس عقيدة حزب الحرب والورع على أساس راسخ. وقبح الجسم يُشار له عادة بأمور لو قبلناها لوجب علينا أوّلاً إطفاء عقولنا وثانياً الكفر بخالقنا والطعن في خلقه وثالثاً الثورة على "النخبة" التي تقهرنا. لماذا؟ تعالوا نأخذها واحدة تلو الأخرى.

يقولون الجسم قبيح لأن لذّته مؤقتة. حسناً. هي مؤقتة ونحن نريدها. أين الإشكال؟ ثم إن لذّة الجسم في الواقع ليست مؤقتة إلا لو حصرنا اللذة في عمل واحد. فمثلاً، لو قلنا بأن اللذة هي الجماع فقط، نعم حينها سيكون العمل مؤقتا بالضرورة. لكن هذا مردود عليه من جهتين. الأولى هي وجود أعمال لذيذة أخرى غير الجماع، فقد تنتقل من الجماع إلى الطعام، ومن الطعام إلى مشاهدة المناظر الحسنة، ومن المناظر إلى السماع والغناء، ومن السماع إلى قراءة الأدب والحوار الماتع، ثم إلى دخول الحمام ثم إلى الأحضان والقبلات والنوم بجانب المحبوب وما إلى ذلك. فالانتقال من لذة إلى لذة طبيعية يجعل اللذة غير مؤقتة. ومن جهة أخرى، رؤية التوقيت هو ملاحظة ذهنية وليست واقعة حسّية، الحسّ لا يعطي إلا الآن الدائم، بالتالي حين تعتبر أن العمل الفلاني "أخذ ساعة وانتهى" إنما حصل لك ذلك ليس بسبب جسمك ولكن بسبب ذهنك الذي يحسب ويعدّ ويحصي ما لا فائدة في عدّه وإحصائه. فبدلاً من إعمال ذهنك في هراء اصطنعه، ركّز على واقعك وتمتّع بما عندك.

يقولون الجسم قبيح لأنه يمرض. نعم الجسم يمرض، لكن إذا دققنا سنجد أن هذا لا ينفي حسن الجسم والحواس. لماذا؟ لأن المرض أوّلاً هو بحد ذاته عادة مؤقت، وكلّما ازداد اشتغال الناس بالبحث عن الدواء والاهتمام بالعلوم الطبّية والبُعد عن الأسباب النفسانية للأمراض (مثل ثقافة الحرب والورع مثلاً) كلّما استطاع الناس بإذن الله أن يشفوا هذه الأمراض ويجدوا الدواء ، وما أنزل الله داء إلا أنزل له دواء أليس كذلك. ثانياً، إذا نظرنا في نفس واقعة المرض، سنجد أنّها عادة لا تنفي كل طرق اللذة الجسّية، فقد تعجز عن بعض اللذات ولكن يكون بإمكانك الاستمتاع بلذّات حسّية أخرى، لا أقلّ لذّة المخدّرات والراحة التي تأخذها أثناء العلاج، ولذّة رعاية الناس لك واهتمامهم بك، والموسيقى الهادئة والمناظر الحسنة، فإذا أضفت إلى ذلك ما تستطيع القيام به من لذّات أخرى من قراءة وحتى الطعام والشهوات الممكنة، ستجد أنّ المرض عادة ليس بالسوء الذي يبرر الحكم على الجسم ككل والحياة الحسّية بالمجمل بالقبح.

يقولون الجسم قبيح لأنّه يموت. الموت نهاية الحياة الجسمانية، وهذا ليس حكماً على الحياة الجسمانية نفسها. بالتالي الحكم غير صحيح. كلامنا عن الجسم أثناء حياته. فإن كان مجرّد وجود نهاية لشئ يجعله قبيحاً، حسناً، القرءآن نفسه يصير قبيحاً لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال بأن القرءان سيرتفع في آخر الزمان ، فهل صار القرءآن قبيحاً ؟ النبي نفسه مات ، فهل حياة النبي والنبي

أثناء حياته كان قبيحاً ؟ يأتيك مولود جديد فتسعد به ، فهل هذه السعادة غير حقيقية ولا تستشعرها فقط لأن ولدك سيموت ؟ الطعام الذي تضعه في فمك ألا تجد لذّته وإن كان الطعام سيفنى بل سيؤول إلى خراء يناسب ثقافتكم البائسة ؟ كل هذا معلوم بالواقع والوجدان أنّه باطل. وزيادة على ذلك، فإن الحقيقة العرفانية تكشف عن أن الكون كلّه يموت كل لحظة ويعيد الله خلقه من جديد في كل آن ومع الأنفاس، ومع ذلك الكون حسن كما قال الله "صنع الله الذي أتقن كل شئ" و "الذي أحسن كل شئ خلقه". الموت ليس قبيحاً إلا عند من كانت حياته نفسها قبيحة. نحن نتكلّم عن الحياة وليس الموت. فلنهتمّ بحياتنا ثم الموت سيهتمّ بنفسه حين يأتي وقته.

يقولون الجسم قبيح لأن حواسّه توهم العقل بالأباطيل. أوّلاً، الحس معصوم والعقل يخطئ. وهذا أمر قد قرره العرفاء مثل ابن عربي. ودليلهم سهل ووجداني ويعرفه كل أحد من نفسه، وهو أن الحسّ لا يعطي إلا ما يعطيه، بكل بساطة. أمّا الحكم على ما أعطاه الحسّ بأنه كذا أو كذا فهذا راجع إلى الذهن ومن هنا يقع الخطأ، بالتالي الخطأ خطأ الذهن وليس حواس الجسم. فمثلاً، تمشي في الصحراء فترى شيئاً ، هل هذا الشئ ماء محقق أم هو سراب ؟ البصر أعطاك منظراً معيّناً لن يتغيّر هذا المنظر سواء كنت عارفاً بحقيقة السراب أم لا، وسيبقى يعطيك نفس المنظر حتى بعد معرفتك بأمر السراب، لكنك ترى أن تفاعلك مع هذه الظاهرة يختلف قبل فهم السراب وبعده، بالرغم من وحدة المنظر، فالحسّ لم يتغيّر وتفاعلك تغيّر، فما الذي تغيّر؟ حكمك الذهني وتسميتك لهذا المنظر. إذن، الحسّ معصوم بمعنى أنه لا يعطي إلا ما يعطيه، وما يعطيه هو حقيقة وجدانية ذوقية لا خطأ فيها ولا يمكن تخطئتها لأنها واقع مباشر لك. مثال آخر، تشرب العسل وأنت مريض فتجده مُرّاً ، فهل العسل حلو أم مرّ؟ الواقع أنه لا حلو ولا مرّ إلا بالنسبة للمتذوق له، فحين تجد مراراته لا تستطيع أن تقول لنفسك "هذا خطأ بل العسل حلو" الواقع بالنسبة لك أنه مرّ، وهذه نهاية القضية. وقس على ذلك بقية الأمور. فالحسّ لا يخطئ، العقل هو الذي يتغيّر ويخطئ في تسمية الأشياء التي يعطيها الحسّ. فالحس هو الصادق الأمين. والعقل هو الذي يذهب ذات الشمال وذات اليمين، وقد يصدق وقد يمين. بالتالي الحواس أشرف من الذهن، والحسّيات أكمل من العقليات. ثانياً، ويؤكد ما سبق من أشرفية الحس على العقل، أنك إذا عقلت شيئاً لن تشبع حتى ترى صورة حسّية له، سواء كانت شعائر أو رموز أو تماثيل أو حروف أو أصوات أو ملابس أو غير ذلك من مظاهر حسّية طبيعية. لكن العكس ليس بالضرورة صحيحاً. بدليل أنك ترى جمهور الناس يرضون بحياة طبيعية حسّية بحتة أو بأكبر قدر من الخلوص بالرغم من إعراضهم عن العقليات والمجردات والروحانيات، ومن هنا ذمّ جميع أهل الديانات للعوام بدعوى أن هؤلاء لا يعقلون ولا يفهمون وينحطّون ويتسافلون، بعبارة أخرى يعيشون حياة حسّية طبيعية ويكتفون بذلك. أمّا أهل الديانات فكلّهم تجده يريد الحسّ والحسّيات، سواء كانت في صورة أمثال أو في صورة تماثيل، ثابتة أو متحركة، صوتية أو صورية، ملموسة أو مشمومة، ومن هنا تجدهم يختلفون فيما بينهم في الصور والشعائر والأشكال والملابس والأبنية وغير ذلك من مظاهر حسّية. إذن، أصحاب "الروح" لا يكتفون بالروح بل يريدون الحسّ، بينما أصحاب الحسّ يكتفون بالحسّ، وهذا دليل على أن في الحسّ كفاية وليس في الروح كفاية، بالتالي الحسّ أقوى وجوداً من الروح والعقل والمجردات بالنسبة للإنسان. وأضف إلى ذلك أن جميع أهل التجريد والعقل يتنبأون بقدوم يوم تتحقق فيه فلسفتهم ومذهبهم وملّتهم وعقيدتهم تحققاً حسّياً أو يشبه الحسّ في قوّة ظهوره للجميع وإن لم يصرّحوا بالحسّية إلا أن مضمون مقالاتهم التجسّد الحسّي. الخلاصة، الجسم أشرف من العقل من هذه الوجوه. ثالثاً، العقليات والخيالات والأفكار والمذاهب والعقائد كلّها غايتها الإحساس بشئ لذيذ والابتعاد عن الإحساس المؤلم.

هذا مضمونها وعلى هذا تقوم دعوتها. بغض النظر عن مدى صدقها من كذبها واقعياً، إلّا أن المحصّلة العملية هي الصيرورة إلى الحسّ اللذيذ. فبدلاً من الشغب والاختلافات اللانهائية في هذه القضايا، لماذا لا نختصر الطريق وندع الكذب والتدجيل جانباً ، ونُثبت المذهب الحسّي بكل قوّة ونعمل على تقويته وسلامته. هذا هو الطريق الأكثر معقولية ومنطقية وسلامية طبيعية وواقعية. وبسبب اعتماد الناس لشئ غير الإحساس باللذة كمركز مطلق لكل شئ، فكراً وسلوكاً، تجد الناس تتناقض تناقضات غريبة عجيبة وتدخل في تفاهات وإشكالات لا داعي لها. ومن ذلك مثلاً ما تجده في الغرب-الذي لا يريد التخلّص من مسيحيته المرضية بالرغم من كل ادعاءاته العلمانية والمادّية- فتجدهم مثلاً يبيحون الكحول لكن يحرّمون الحشيش. لماذا يبيحون الكحول بالرغم من كل الأمراض والمشاكل والحوادث والجرائم المتّصلة اتّصالات وثيقاً مباشراً إلى حد كبير جداً بالكحول مما يعرفه الجميع، بالرغم من عدم إباحة الحشيش؟ السبب بسيط وهو أن يسوع قال بأن الخمر دمه في ذلك العشاء المشهور عندهم، فصار للكحول منزلة ممتازة في كل مكان حلّ فيه المسيحيون. ولو كان يسوع قد أخذ حشيشاً ولفّه وقال لهم "شمّوا هذا فإنّه روحي" لكنّا رأينا عندهم حالاً مختلفاً. فبدلاً من السعي بكل قوّة لاستعمال الحشيش وما أشبه من مواد طبيعية وكيميائية لتخفيف آلام الناس وغير ذلك من فوائد، صاروا يحاربونه بكل شئ تقريباً وحتى الإباحة المحدودة التي قاموا بها في بعض الأماكن لا تفي بالغرض وفيها قيود تصلح للفكاهة وأمثلة لمهزلة العقل البشري القانوني الحكومي العقائدي. مثال آخر بيع الشهوة. فبدلاً من جعل بيع الشهوة مقابل المال مسموحاً بها قانونياً، تجدهم يحاربونها، فماذا يحصل؟ هل تزول الدعارة ؟ لا. بل تزداد وتصبح خطيرة وإجرامية وفيها استعباد وأمراض لا حصر لها. وقس على ذلك. إعطاء الحسّ مركزيته ، فكراً وعملاً، يغني عن كثير من الآلام والإشكالات المصطنعة، والتي أحدثها إمّا أحزاب الحرب والورع، وإمّا مجانين أغبياء ضللهم دعاة العقائد المريضة من المرضى المحرومين. ففريق يريد تألم الآخرين حتى يتلذذ هو، وفريق لم يتلذذ فيريد الانتقام ولو لاشعورياً بإيلام الآخرين.

الحاصل، الجسم أشرف الأشياء. والحواس أكمل الوسائل. واللذة منتهى الغايات. بعبارة أخرى، أبو نواس هو الإنسان الحقيقي الصريح الصادق مع نفسه وغيره حين قال {يا بشر ما لي والسيف والحرب . وإن نجمي للّهو والطربِ}.

قد يقول شخص: لكن الإنسان الحسّي متمركز حول ذاته ، وهذه الفردية المطلقة تجعله غير مؤهل للخدمة الاجتماعية والدفاع عن الوطن. ومثل هذا الإنسان لا يصلح للمجتمع، فكيف تدعو إلى مثل هذا المذهب ؟

الجواب : نعم ولا. نعم الإنسان الحسّي متمركز حول ذاته ، ولكن أروني مَن هو الإنسان غير المتمركز حول ذاته !؟ القضية ليست الفردية أو الاجتماعية ، القضية هي الصدق الجالب للسلام الغالب أم الكذب الجالب للدمار الغالب. حين نصدق ونجعل المركزية للحسّ واللذة فإن اصطناع الحروب واختلاق أسباب الحرمان ، مع ما يصاحب ذلك من قمع للعامّة وتمتع القلّة ، لن يكون هو النمط السائد، ولابد من وجود دوافع حقيقية وظاهرة لإقناع الناس بالدخول في حرب أو الامتناع عن شئ. هذا جوابي الذي أوحي إليّ من جواب أبي نواس على مثل ذلك الاعتراض إذ يقول :

٢- فلا تَثِق بي ، فإنني رجلٌ . أكعُّ عند اللقاءِ والطَّلَبِ

أقول: هذا موقع معقول مقبول. لماذا ؟ لأن أبي نواس لا يتكلّم هنا عن أي لقاء وطلب وكل لقاء وطلب، كما سيشير إلى ذلك في البيت القادم الذي يكشف عن نوعية اللقاء والطلب المقصود. بعبارة أخرى، أبو

نواس يتحدّث عن حروب اصطنعتها دولة ظالمة من أجل مصالح قلّة متسلّطة جائرة في قبال الثوار الذين يريدون إقرار العدل والمساواة -حسب رأيهم على الأقلّ وهم "الشراة" الذين يسمّيهم خصومهم بالخوارج، والمقصود هم الذين خرجوا يحاربون الدولة المتسلّطة بالسلاح بنفس الطريقة التي تسلّطت بها، أي بالسلاح. نعم، في مثل هذه الحروب والمشاكل الزائفة، من الطبيعي لكل محترم لنفسه ومقدّر لها أن لا يلقي بنفسه إلى الألم والعذاب بل الموت من أجل مصالح ولذّات زمرة من المترفين الذين يعيشون هم وأولادهم وزوجاتهم وعشيقاتهم يتنايكون ويتضاجعون ويأكلون وينامون ويلبسون الحرير كما يشتهون. أي حمار ابن حمار يرضى بتعريض نفسه للخطر لمثل هذه القضية. نعم، {فلا تثق بي} ولا تقربني ولا حتّى تعرض عليّ هذه القضية. ونعم بكل جرأة سأقول لك بدون خجل ولا خوف من اتهامي بالجبن الذي هو كلمة اخترعها أناس لمحاولة جعل غيرهم يفعل ما تأباه فطرته وغريزته وحسّه الطبيعي السليم، أي التعرّض للألم والموت خصوصاً بغير داعي مُلجئ لذلك. {فإنني رجل أكعّ عند اللقاء والطلب}. مثل هذا الصدق والقوّة في التعبير عن النفس لا تجدها إلا عند الصادق أي الذي يعيش حياة حسّية ويطلب اللذة الحسّية ويتمركز حولها ولا يبالي بأي طعن في شخصيته بسبب ذلك. ويشهد لهذا المعنى قول أبي نواس بعدها:

٣- وإن رأيت الشراة قد طلعوا . ألجمت مُهري من جانب الذَّنَبِ

قلّة من المترفين المسرفين يريدون من غيرهم أن يحاربوا عن دولتهم ولذّاتهم ضد الثوار الذين يريدون حريتهم وحقوقهم أو الذين يستعملون نفس العنف الذي استعمله هؤلاء ضدّهم وضدّ غيرهم. مجرم يحارب مجرم، فما علاقتي أنا بالموضوع ! أفضل شئ هو ما قاله أبو نواس ، ابتعد عن "الفتنة" ودع الثيران ينطح بعضها بعضاً.

في البيت قبل هذا أعطاك أبو نواس نصيحة في كيفية التخلّص من المشاركة مع العنيفين الظالمين وهي أن تدّعي عدم كفائتك وتحمّلك لما يريدونه منك، وهو عذر بالمناسبة يستعمله أبناء الأمراء والأثرياء دائماً أو عادة للتخلّص من الانخراط في حروب الدولة التي هي دولتهم أو عاشوا وأثروا فيها، هذا إن احتاجوا أصلاً لاختراع الأعذار والغالب أنهم لا يحتاجون إلى اختلاقها لأن لا أحد يلزمهم من الأساس بالمشاركة. مهمة العوام ملاعين الوالدين المشاركة في هذه الأحداث المؤلمة والمنغصة للعيش. أمّا همّ ففي القصور وفي الحبور والنعيم الذي يشرح الصدور. مع ذلك، أبو نواس كان فرداً، وأنت غالباً من الأفراد الذين لا يقدرون على المقاومة الفعّالة لأوامر الجيوش المنظمة الإجرامية المتسلّطة عليك، ولذلك خذها كمخرج أوّل، أي ادعاء أنك تكعّ عند اللقاء والطلب، بمعنى أنك غير كفؤ لتحمّل المهمّة، أيا كانت. هذه واحدة.

النصيحة الثانية في هذا البيت، وهي {ألجمت مهري من جانب الذنب} بمعنى أنك إذا اضطررت إلى الدخول ووصلت إلى محلّ اللقاء، فإذا استطعت أن تفرّ فعليك بالفرار وعدم المواجهة، أي لا تغمس يدك في الدماء ولا تتصّل بالموضوع فعليّاً.

النصيحة الثالثة في البيت القادم وهو قوله :

٤-ولستُ أدري ما السّاعدان ولا التُّرس وما لبيضة اللببِ

أي عليك بادعاء الجهل والجنون. وهذا غير ادعاء عدم الكفاءة أو القدرة النفسانية على تحمّل المهمّة. لأن عدم الكفاءة أو القدرة النفسانية على التحمّل يدّعيها حتّى السليم عقلياً ، لكن هنا النصيحة هي

التظاهر بالجهل أو الجنون {ولست أدري} ، أي كن من المهابيل والبهاليل. وفي كل اختبار يضعونه لك عليك بإظهار جهل مطبق حتى بأوّليات الموضوع وعدم قدرة على تحصيله، فلا الساعدان ولا الترس ولا بيضة اللب وهي الخوذة، بمعنى لا تفهم مواد الشئ ولا أساسياته. فإن استطعت التخلّص بالجهل فافعل، وإن لم تستطع فادع الجنون.

النصيحة الرابعة في قوله :

٥- همّي إذا ما حروبهم غَلَبَت . أيّ الطَّرِيقَيْن لي إلى الهَرَبِ

أي إذا وقعت الحرب بين طرفين ، أنت لا تريد مشاركة لا هذا ولا ذاك في حربه ، فماذا تفعل ؟ ابحث عن الطريق إلذي تخلص به نفسك من التبعة في حال تغلّب أي من الطرفين على الآخر هذا إن أردت البقاء في موطنك ، وإلّا فاسعَ للهروب من البلاد كلّها واخرج إلى منطقة ليس فيها نفوذ لا هذا ولا ذاك. الاختيار الأوّل بطبيعة الحال أخطر عادة، خصوصاً إذا كان من المفترض عليك إظهار موقفك وإعلانه قبل ظهور نتيجة الحرب. والأسلم هو الهروب من أي منطقة فيها حرب لا محلّ لك من الإعراب فيها. مثلاً، في بلادنا، افترض وقوع حرب بين طرف طاغية وطرف أطغى، أو طرف مجرم وطرف غالباً سيكون مجرماً مثل الأوّل أو أعنف، فماذا تفعل ؟ ما تفعله هو الهروب إلى بلد غربية تستقبل المهاجرين مثلاً أو ما أشبه. المهم لا تنخرط معهم في حروبهم.

حسناً، ما فات يعبّر عن ما نحن معارضون له، باستثناء فقرة اللهو واللعب، فهل من تعبير آخر لما نحن مؤيدون له ؟ هنا يلخّص أبو نواس الفروسية الإنسانية ، فروسية الجمال واللذة ، فروسية صناعة الحياة لا صناعة الموت ، صناعة النبيذ لا صناعة الدم ، صناعة اللذة لا صناعة العذاب ، فيقول ما يصلح أن يكون شعاراً للإنسانية جمعاء، ونموذجاً يُحتذى من الحكماء والسفهاء على السواء :

٦- لو كان قصفُ وشربُ صافية . مع كل خودٍ تختالُ في السَّلَبِ

٧- والنومُ عند الفتاة أرشفها . وجدتني ثَمَّ فارسَ العَرَبِ

القصف يعبّر عن مجلس اللهو والطرب حيث الراحة والغناء والأكل. وشرب الصافية يعبّر عن النبيذ والخمر وما أشبه من العصائر التي تجلب الاهتزاز والسرور للنفس. والخود هي الشابة الناعمة حسنة الخلق أي ذات الجسم والسلوك الجميل، والسلب هو اللباس الأسود الذي يغطّي الجسم والاختيال معروف وفيه لعب على رغبة الرجل في خلع حجاب جسم المرأة والوصول إليها وهذا مما يثير الشهوة ويزيد في اللذة عادة. والنوم عند فتاة أرشفها واضح حيث لا يذكر المضاجعة المباشرة كما سبق أن ذكرنها لكنّه يذكر لذّة أخرى وهي النوم والرشف الذي يعبّر عن التقبيل والاتصال العام، وهذا يعزز ما سبق من عدم انحصار اللذة بين الجنسين على الإيلاج والسفح.

من هذه الصورة التي يرسمها أبو نواس تستطيع تخيّل الحالة المثلى التي يتصوّرها. مجلس طرب فيه صوت لذيذ ، صحبة طيبة ، أكل وشرب لذيذ ، تحقيق للشهوة بشتّى صورها. وهذه الصورة تحيط بحواس الجسم كلّه ، سمعاً وبصراً وشمّا وذوقاً ولمساً وشهوة وراحة وأمناً. أي جنّة الجسم الممكنة في هذا العالَم. نعم، في مثل هذا الأمر، يمكن أن تجد الإنسان السليم الحسّ والذوق. وفي هذا الميدان يتنافس الأصحاء لبلوغ مقام {فارس العرب}.

..............................................................

(أسرار عرفانية من قصيدة غزلية ، لأبي نوّاس)

—القصيدة—

وقائلةٍ لي كيفَ كنتَ تريدُ . فقلتُ لها أن لا يكونَ حسودُ
لقد عاجلت قلبي جنانُ بهجرها . وقد كان يكفيني بذاكَ وعيدُ
لعلّ جَناناً ساءها أن أُحبَّها . فقل لجنانٍ ثابتٌ ويزيدُ
فسُخطُكِ في هذا على النَّفسِ هَيِّنٌ . ولكنّه فيما سواهُ شديدُ
رأيتُ دنوّ الدّارِ ليس بنافعٍ . إذا كانَ ما بينَ القلوبِ بعيدُ

—التفسير—

{وقائلةٍ لي "كيفَ كنتَ تُريدُ} القائلة هنا هي الذات الإلهية. ومجرّد وجود الذات الإلهية المطلقة يُنتج سؤالاً في نفس كل موجود وهو {كيفَ كنتَ تُريد} وهذا السؤال عن الإرادة الذاتية للموجود يكشف للموجود عن طبيعته وحدوده. انظر ماذا تريد لتعرف مَن أنت. فسرّ كل موجود كامن في إرادته حين يتمّ التعبير عنها بحريّة تامّة بلا نفاق ولا مواربة ولا إخفاء باستعمال ألفاظ مبهمة ولا حتى باستعمال أفكار ذهنية. بل التعبير الصريح عن الإرادة بأعمق أسرارها وكامل تجلّياتها. الوجود يقتضي السؤال. ويبدأ الاستيقاظ حين يبدأ السؤال. البعض يبحث عن نفسه ، وهذا البحث عبثي، لأنك أنت أنت ولا معنى لأن تبحث عن شئ أنت إنّما تبحث به. الواعي يسأل عن إرادته، ويستمع لسؤال الوجود له {كيف كنت تريد}. انظر في إرادتك. لا تقيّد نفسك بقيود مثل "لكن ما أريده يستحيل تحققه" أو "ما أريده غبي أو عيب أو غلط" وما أشبه من القيود التي تمنع من إشباع إرادتك الذاتية وحصول الوعي بها. كلّا. دع كل هذه القيود الشكلية واسأل نفسك أو استمع لسؤال الوجود الذي يرسل صواعقه عليك كل يوم بل كل لحظة يدفعك للإجابة عن سؤال {كيف كنتَ تُريدُ}.

وهنا السؤال ليس "كيف تريد" ولكن {كيف كنتَ تريد}، وهذه ال{كنت} تدلّ على إرادة ماضية، أي إرادة قديمة وأزلية. والمعنى، كيف هي إرادتك الفطرية، العميقة، السابقة لكل وضع وقيد خارجي واجتماعي وصناعي وتعليمي وضع عليك من بيئتك ومحيطك. اكتشف ما هي إرادتك الجوهرية النقيّة.

{وقائلة لي} فالقول لك أنت، وليس لغيرك. لابد من مواجهة نفسك وحدك، في عزلتك، في انفرادك. لا تقل "معي فلان" لا شخص ولا فكرة ولا شئ. حقيقتك شئ لا يحتمل وجود غيرك، ولا حتى ظلّ وجود غيرك. الوجود يخاطبك أنت وحدك، وليس بين وبين الوجود حجاب ولا واسطة ولا ترجمان ولا شئ. أنت نقطة مركز دائرة الوجود، وكل خطوطها وأشعتها محيطة بك تسألك عن نفسك، ما هي إرادك ، اعرف نفسك، اكتشف حقيقتك ومقامك وسرّك المخبوء داخل ما تريده.

{فقلتُ لها "أن لا يكونَ حسودُ"}. الحسود هو الذي يتمنّى زوال النعمة عن الغير ويسعى في ذلك. والشاعر الذي هو الشخص الذي يشعر بالوجود ويعبّر عنه صادقاً من مشاعره المباشرة وعلومه الوجدانية الذوقية وليس الفكرية التحليلية، هذا الشاعر يجيب أن مراده هو {أن لا يكون حسودُ} أي لا يكون بيني وبين الوجود حسود، والحسود له عمل باطني هو تمنّيه زوال النعمة عنك، وله عمل ظاهري وهو سعيه في زوال النعمة عنك. أي الحسود هو كل موجود ينتقص من وجودك الظاهري والباطني. فأنت كما أنت موجود كامل، لكن الموجودات الأخرى بحكم التزاحم الذي في دار الدنيا تحديداً يسعى بعضها في زوال نعمة الوجود وكمالاتها عن الآخرين، ونار الحسد تشعّ من بواطنهم فتنعكس في باطن

الشاعر، وتشعّ من ظواهرهم فتؤثر في ظاهر الشاعر، بالتالي يجد الألم والعذاب. ولذلك الشاعر لا يريد شيئاً إيجابياً بل شيئاً سلبياً، أي يريد أن لا يوجد شئ وليس أنه يريد وجود شئ، يريد {أن لا يكون حسود}، لماذا؟ لأن وجودك كما أنت كمال، لكن وجود غيرك حولك هو مصدر العذاب. فالعذاب هو وجود الآخرين المخالفين المعادين. فالعيب ليس في الوجود، العيب في الحسود. والشاعر يريد وجوداً منفرداً عن الأغيار، عن الحاسدين. وهذا بحدّ ذاته يكشف عن حقيقة الإنسان، أي أنّ نفوسنا من عالَم غير هذا العالَم السلفي الطبيعي محلّ التزاحم والقهر والصراع. فقال الشاعر ...

{لقد عاجَلَت قلبي جَنانُ بهجرها . وقد كان يكفيني بذاكَ وعيدُ}. جَنان هنا اسم الرحمة الإلهية، وتشير إلى الجنّة التي هي موطن النفس الإنسانية الأصلي. فالاسم الإلهي يتجلّى في العوالم ، وله مظاهر وأعيان مناسبة في العوالم. فأسماء الرحمة تتمثّل في الجنان، كما أن أسماء القهر تتمثّل في النيران، سواء جنان ونيران الآخرة العليا أم الدنيا أم أي عالَم من العوالم.

حين نسيت النفس الله، نسي الله النفس. كذلك " ننساكم كما نسيتم". وهذا النسيان أحدث هجراً ، فصار القلب خالياً من حضور الحق تعالى. وحين مات القلب وقع في هاوية العذاب. {وقد كان يكفيني بذاكَ وعيدُ} بمجرّد الاحتجاب عن الحق تعالى هو العذاب الأكبر، وأي وعيد وتهديد بعد ذلك أخفّ من هذه المصيبة الكبرى، ولذلك قال الله "كلّا إنّهم عن ربّهم يومئذ محجوبون. ثم إنّهم لصالوا الجحيم}. فالحجاب أوّلاً، ثم الجحيم. فالعرفاء يخافون من الحجاب، والعوام يخافون من الجحيم، والجهّال لا يخافون من حجاب ولا جحيم ويندمون حين يقعون في الحجاب والجحيم "ربّما يودّ الذين كفروا لو كانوا مسلمين".

لم يعلم آدم، الذي هو رمز على كل نفس، ماذا سيحدث إذا عصى أمر ربّه وأكل من شجرة الطبيعة السفلية ونزل إليها. فقد كان في العالَم العلوي منعّماً حاضراً، تامّ الوجود. فلمّا عصى وهجره الحق تعالى غوى، ودخل في عالَم الشقاء والتشعّب والحسد. فقد كان يكفيه لو عقل ذاك الوعيد بالهجر لو عقل وتخيّل آثار أعماله تخيّلاً فعّالاً.

القلب مركز الإنسان. فكل اهتمام لابد أن يكون للقلب ومن أجل القلب وفي خدمة القلب. وهذا هو الفارق بين الإنسان الشاعر والإنسان الخاسر. الشاعر مركزه قلبه ، والخاسر مبعثر مشتت كلّما اتخذ له صنماً كمركز انهدّ صنمه وعاد عذابه "كلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب". فبعضهم يجعل جسمه مركزاً، وبعضهم ماله ومناصبه، وبعضهم زوجه وأولاده وأصحابه وسادته، وهلمّ جرّاً، وعاجلاً أم آجلاً ستجرّه هذه الأصنام الوهمية إلى الجحيم جَرّاً. قلب يطلب الرحمن المتجلّي في الجنان، هذا هو القلب السعيد.

{لعلّ جَناناً ساءَها أن أُحبّها . فقل لجنان ثابت ومزيد}. لا يستطيع العبد حبّ الحق تعالى ما دام العبد موجوداً، لأن العبد مقيّد والحق مطلق، ولا نسبة مساوية بين العبد والحق حتى يحبّه بهذا المعنى للحبّ. وهذا معنى {لعل جناناً ساءها أن أُحبّها} أي لأنّك دون جَنان فهي يسوءها أن تحبّها، فأنت دونها ولا تستطيع الوصول إليها فكيف تحبّها. فماذا ستفعل؟

بعض الناس يتّخذ مسلك الغفلة. وحجّته "بما أن الله فوق وأنا تحت، ولا طريق إليه، إذن سأهتمّ بما هو تحت". فينغمس في المادّيات والمقيّدات والزمنيات بحجّة أن هذه الأمور والحدود هي المناسبة له.

أمّا الشاعر الإلهي فله مسلك آخر وهو {فقل لجَنان "ثابت ومزيد"}. أي حبّي لك ثابت ، ويزداد دائماً. فالحبّ له جوهر ، لكن هذا الجوهر قابل للزيادة دائماً. وذلك من آثار تجلّي اسم "المتكبّر" على العبد. فالله يتكبّر في قلب العاشق له دائماً. فالحب {ثابت} من جهة الوجود، ويزداد من جهة التكامل اللانهائي. كيف؟ الموجود المقيّد له نسبة تربطه بالوجود المطلق بسبب الاشتراك في الوجود، أي الوجود المطلق يتجلّى في الموجودات المقيّدة ولذلك هو مع كل شئ. "وهو معكم أينما كنتم". فالحق تعالى مع الموجودات، وليست الموجودات معه. حين تقول "أنا مع الله" فأنت تتصوّر نفسك موجوداً مستقلاً عن الله، فأنت موجود والله موجود وأنت معه، هكذا تتوهّم، وهذا التوهّم من جهة باطل ومن جهة شرك، لأنك تعتبر نفسه كأنّك إله ثابت باستقلالية عن الله. الواقع أن الله مع كل شئ ولا شئ مع الله. "كان الله ولا شئ معه". نعم لا شئ معه، لكنّه هو مع كل شئ "هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم" أزلاً وأبداً وفوق الأزل والأبد. فلأنّك موجود فالحب ممكن بينك وبين الحق تعالى، فالله يحبّك ولذلك أنت تحبّه، "يحبّهم ويحبّونه"، حبّه هو الذي جعل حبّهم ممكناً. فمن هذه الجهة يقول الشاعر عن حبّه لجنان {ثابت}. فهذا من حيث الذات. أمّا من حيث النفس الظاهرة في العوالم، فالعوالم مظهر الممكنات، والممكنات لانهاية لها، ولذلك لا حدّ لها، ومن هنا يقال عن العالَم الآخر "خالدين فيها". فالخلود يعبّر عن لانهاية الموجود. إذ الممكنات والاحتمالات الوجودية في العلم الإلهي لا حدّ لها، مثل سلسلة الأعداد لا حد لها لا من حيث آخر عدد ولا من حيث تقسيم العدد ولا من حيث المسافة بين كل عدد وعدد. ولذلك قال الشاعر {ومزيد} كما قال تعالى عن أهل الجنّة "لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد"، كما قال عن جهنّم "يوم نقول لجهنّم هل امتلأت فتقول هل من مزيد". فالجنّة وجهنّم مظاهر الأسماء الإلهية الجمالية والجلالية، والمظاهر كالأعداد التي مظهر الواحد، لا حدّ لها وقابلة للمزيد بغير أي تقييد.

{فسُخطُكِ في هذا على النَّفس هيِّن . ولكنّه فيما سواه شديد}. أي سخطك في أن يسوءك حبّي هينّ بالمقارنة مع السخط فيما سوى ذلك. لماذا هو هيّن ؟ لأن الاختلاف بين المطلق والمقيّد اختلاف ضروري وجودي، والضرورات هيّن تحمّلها على النفس بحكم أنّها ضرورة وجودية ولا مفرّ منها، وبحكم وجود النفس فإنّها تقبل حقائق الوجود حين تظهر على الأقلّ. أمّا فيما سوى هذا السخط، فهو شديد، وما الذي سوى هذا السخط؟ مثل السخط بسبب الجهل والغفلة والعصيان للطريقة والشريعة، فهنا السخط يتمثّل في النيران العقلية والنفسية والبدنية، المؤقتة والأبدية. كما قال تعالى "إن بطش ربّك لشديد". وسبب آخر لشدّة السخط فيما عدى الضرورات الوجودية، هو إمكانية عدم التعرّض للسخط، وهذا يجعل النفس في حسرة لأنّه كان بإمكانها عدم التعرّض للسخط. فحين تقع في مشكلة بالضرورة ليس كما حين تقع في مشكلة باختيارك وكعاقبة أفعالك.

{رأيت دنوّ الدار ليس بنافعٍ . إذا كان ما بين القلوب بعيدُ}. في أمور الروح والغيب، العبرة بدنوّ القلوب. فالأفكار المتماثلة والمتشابهة تؤدي إلى تجاذب القلوب الحاملة لها. وكذلك العواطف والمشاعر المتّفقة تقرّب بين أصحابها. الدنوّ والبعد ليس بالمسافة الكمّية، ولكن بالحقيقة المعنوية. ولذلك، الذي يريد قرب الله فهذا لا يكون بأفعال مادّية شكلية وحرفية فقط، لكنه يكون بأسرار القلب وما في أعماق النفس. ولذلك قال تعالى "اذكر ربّك في نفسك"، وهذا ذكر بلا حرف ولا صوت ولا شكل. هو شعاع من نور النفس ينبعث فيتّصل بنور الأنوار جلّ وعلا، والانبعاث شوق المحدود للرجوع إلى مصدره اللامحدود. ثم بعد أن يحصل التقارب القلبي، يمكن لدنوّ الدار والمظاهر أن ينفع. فالبداية للمعاني ثم للمباني. على عكس ما يفعله

أهل الغفلة الذين إمّا يتركون المعاني والمباني، وإمّا يبدأون بالمباني على أساس أنها ستوصلهم إلى المعاني وهذا عكس اللازم. الغيب ثم الشهادة. الروح ثم المادّة. العقل ثم الشكل. هذا هو الترتيب السليم في طلب النفس الحضور مع باريها، ورجوع الروح العاشقة لموطنها.

القصيدة تعبير عن رحلة النفس، من صدورها عن باريها من العدم إلى الوجود ، إلى الهجرة من العالَم الأعلى والموطن الأصلي إلى العالَم السفلي الطبيعي ، إلى سلوك النفس إلى ربّها صاعدة من جديد ، إلى مواجهتها العقبات في الطريق ، إلى الوصول إلى حقيقة العوالم والاستقرار عند الحبيب قلباً وداراً. "ربّ ابن لي عندك بيتاً في الجنّة".

..............................................

القَيَم العملية مبنية على تصوّرات وجودية. يعني تصوّرك للوجود، للطبيعة، لنفس الإنسان، هو الإطار العام الذي ستنظر من خلاله لقيمة الأعمال والوسائل. فمثلاً، افترض أنّك تعتقد بأن دخول الدخان في الرئة مفيد لها وللجسم عموماً وأن الصفار الذي يعلو وجه المدخّن يدلّ على قوّة كبده وكليته مثلاً. في هذا الإطار التصوّري، إذا دخلت في نقاش حول منع التدخين في الأماكن العامّة أو منع بيع السجائر للصبيان، فبالتأكيد ستخرج بنتائج غير تلك التي سيخرج بها من يعتقد بعلاقة سببية سلبية بين التدخين والصحّة. مثال آخر، الذي يبني تصوّره للوجود على أنه دنيوي وأخروي، بالتأكيد-حسب المفترض- ستكون قيمه العملية في الحياة مختلفة عن حياة شخص يعتقد بهذا العالَم الطبيعي فقط وبعده لا يوجد إلا العدم التامّ له. وهكذا، الأعمال تدور في فلك العلوم والأفكار والتصوّرات والأوهام. نعم، الإنسان لديه أوهام ودوافع أعمق من التصوّرات الواعية للوجود، هذا مُسلَّم، لكن من ناحية الحكم على الأعمال وقيمتها بطريقة واعية وفلسفية، نحن نفترض التناسق بين التصوّرات الوجودية والأحكام العملية، أو هكذا ينبغي أن يكون الحال في الحوار بين العقلاء على أقلّ تقدير.

حين نتكلّم عن موضوع الكلمة ووضع قيود قانونية عليها أم تحريرها بالكلّية من القيود، و إن كنّا سنضع قيود قانونية فلماذا وما هي وبقيّة الأسئلة الواردة، وإذا كنّا سنأخذ بتحريرها فلماذا وعلى أي أساس، توجد تصوّرات ونظريات كثيرة تعزز الأخذ بمذهب التقييد وتوجد تصوّرات ونظريات أخرى تعزز الأخذ بمذهب التحرير. والجدل قائم بقوّة منذ قرون ولا يزال بين المذهبين، وإن كانت الغلبة في جميع بلدان الأرض قديماً وحديثاً هي لمذهب التقييد والاختلاف داخل هذا المذهب هو في نوعية وكمّية القيود وليس في أصل وجود التقييد. وعلى هذا الأساس، نريد أن نساهم بذكر بعض قواعد تعزز مذهب تحرير الكلمة مأخوذة من كلمات أهل المعرفة الصوفية، وهم على التوالي حسب تسلسل ذكرهم هنا إن شاء الله: ابن عربي، جلال الدين الرومي، علي الخوّاص، عبد الوهاب الشعراني حكاية عن أفضل الدين. فتعالوا ننظر.

...-...

—ابن عربي—

المصدر :دار صادر. الفتوحات المكّية، الباب الثمانون ومائتان.

كتب ابن عربي مفسّراً معنى "خائنة عين" الواردة في الحديث وكذلك في القرءان.

{وإنّما سُمِّيَت خائنة عين، لأن الإفصاح عمّا في النفس إنّما هو لصفة الكلام، ليس من صفة العين، وإن كان في قوّة العين الإفصاح بما في النفس بالإشارة ولكن إنّما لها النَّظَر، والذي عندها من صفة الكلام إنّما هو أمانة بيدها للكلام، فإذا تصرَّفَت في تلك الأمانة بالإيماء والإشارة لمن تومئ إليه في أمر ما فقد خانت الكلام فيما أمّنها عليه من ذلك. فلهذا سُمّيت خائنة الأعين، فوصفت الأعين بالخيانة، والخيانة التصرّف في الأمانة، فإن الأمانة ليست بمِلِك لك وإنّك مأمور بأدائها إلى أهلها، فإذا اقتضى المنزل الأمر بخير (أو) شر في حق شخص وفي قوّة العين الإفصاح عن ذلك لمن يشير إليه به فعلمت أن ذلك صفة للكلام فلم تفعل وردّت تلك الأمانة إلى اللسان فنطق فقد أدّت هذه العين الأمانة إلى أهلها ولم تخن فيها. قال تعالى "يعلم خائنة الأعين" أي يعلم أنّها خيانة وكيف هي خيانة، ولم يقل يعلم ما أشارت به الأعين وما أومأت، فإن المُشار إليه يعلم ذلك فلا يكون مدحاً، ولكن لا يعلم كل أحد أنّها خيانة إلا مَن

أعلمه الله بذلك وقد أعلمنا بها فعلمناها. فهي في الخير خيانة محمودة، وفي الشرّ خيانة مذمومة، وما زالت عن كونها خيانة في الحالَين.}

أقول:
الفكرة الأولى {الإفصاح عمّا في النفس إنّما هو لصفة الكلام} أصالة التعبير للكلام ، تميّزه عن التعبير الجسدي فضلاً عن الأداتي. ففي مسألة "ما الذي يجعل الكلام متميّزاً عن أي عمل إنساني آخر- تعبيري أو غير تعبيري- حتى نعطي له الحرية التامّة بالقانون؟". تحليل ابن عربي هنا يؤسس لجواب متين. فمن جهة الكلام متميّز عن بقية شؤون الإنسان من حيث أن الكلام هو ميّزة الإنسان النوعية. ومن جهة تميّز الكلام عن بقية وسائل التعبير البشرية الممكنة، تكون أصالته التي ذكرها ابن عربي هي الجواب.

الفكرة الثانية {وإن كان في قوّة العين الإفصاح بما في النفس بالإشارة ...الذي عندها من صفة الكلام إنّما هو أمانة بيدها للكلام} التعبير الإشاري الجسدي أيضاً كلام لكن درجة ثانية/شاهد على "تعبير شامل للغوي والإشاري". فابن عربي يقرر إذن أن الإفصاح عن النفس يتجاوز الكلام، بالتالي يدخل تحت التعبير أنواع متعددة من الوسائل ولا يقتصر التعبير عن نوع الكلام. وهذا يؤدي إلى جعل التعبير جنساً تحته أنواع، على رأسها الكلام ثم تأتي الإشارة وغيرها من الأعمال. فلا يصحّ أن نتكلّم عن "حرية التعبير" هكذا مجرّدة، بل لابد من التمييز بين أنواع وسائل التعبير، فنقول "حرية الكلام" مثلاً. وبما أن كل أعمال الإنسان في الواقع تعبّر بشكل أو بآخر عن نفسه أو شئ من حقائقه، فلا يمكن وجود "حرية التعبير" هكذا، لأنه يعني بكل بساطة انعدام أي قانون مطلقاً أو أنّه يدلّ على فكرة القانون من أصلها حين يقيّد الناس أنفسهم بإرادتهم بالقانون مما ينسف فكرة تحرير بعض الأعمال الإنسانية من سلطة القانون. هذا أمر. وأمر آخر، بما أن التعبير لا يقتصر على الكلام، بل يصحّ بالإشارة وغيرها، فالذين يتّخذون "التعبير" من حيث هو قيمة يريدون توسيعها قدر الإمكان، فعليهم أخذ تلك الوسائل الأخرى بعين الاعتبار والنظر فيها واحدة واحدة وتحليل شبهها بالكلام من حيث خصائصه المبررة لتحريره مطلقاً ثم يتم تقليل القيود الموضوعة على الوسائل التعبيرية الأخرى بحسب ذلك.

...-...

—جلال الدين الرومي—

المصدر: دار الفكر. رباعيات مولانا جلال الدين الرومي. مترجم. رباعية رقم (٢١٩).
قال جلال الدين.

{ المُنكِرُ الذي يُفكِّر في الإنكار ، الفكرة أمر الحقّ وهو غافل عن ذلك ،
قلتُ "هل سُكَّرُ من ياقوتك (شَفَتِك)؟ ، قال "لا"، ولم يعرف أن "لا" سُكَّرُ }

أقول: ثلاث أفكار.
الأولى {الفكرة أمر الحق} قيمة كل الأفكار من حيث هي أفكار. فالأفكار من حيث ذاتها، وبغض النظر عن أي اعتبار آخر، هي {أمر الحق}، حتى لو كانت إنكاراً وسلبية وفيها ما فيها من المضامين. فكل الأفكار متساوية من هذه الجهة. وهذه الحقيقة تبرر تحرير التعبير اللغوي عن جميع الأفكار بلا استثناء. لأنّها كلّها {أمر الحق}.

الثانية {لم يعرف} أبعاد الكلام فوق المتكلّم. فالمنكر هنا الذي قال {لا} لم يعرف أبعاد كلامه التي فهمها الرومي. وهذا يكشف عن حقيقة مهمّة عامّة وهي أن ليس شرطاً أن يعرف المتكلّم جميع أبعاد كلامه، وهذا يبرر عدم مساءلته عنها أو تقييده بفهم معيّن فيها، لأن الكلام له أبعاد هو نفسه قد لا يدركها أو من باب أولى أن تكون له وجهة مخالفة لوجهة سامعيه فيها.

الثالثة {"لا" سُكَّر} تفسير الكلام والتأثر به راجع إلى السامع لا المتكلّم. فالمنكر قال شيئاً، لكن السامع الذي هو الرومي هنا فهم شيئاً آخر لم يعرفه وبالتالي لم يقصده المتكلّم. وهذه واحدة من أهمّ قواعد تحرير المتكلّمين، وذلك لأنه لا سلطان لهم في الواقع على السامعين في تحديد المقصود من الكلام وكيفية التفاعل معه. فبمجرّد أن تخرج الكلمة من المتكلّم، يصير لا سلطان له عليها البتّة، لا من حيث تحديد المقاصد ولا من حيث تحديد الآثار. ولذلك نجد الناس، حتى أكبرهم عقلاً وأدباً، يختلفون في فهم الكلمة الواحدة ومقصدها من النقيض إلى النقيض، وكذلك نجد اختلافات الناس في التأثر في الكلمة الواحدة من النقيض إلى النقيض فالمؤمن الذي يسمع آيات القرءان مثلاً فيطرب ويُصعَق ويموت من جلال الله قد يجلس بجانب منافق ينام على نفسه من برود الآيات وانعدام قيمتها في قلبه. وبناء عليه، لا معنى ولا عدل ولا قيمة لمحاسبة شخص على كلامه بناء على أن الناس ستفهم كذا أو ستتأثر بكذا، إذ ليس هذا من شأنه ولا يُحمَل عليه. نعم، أنا أعلم وكلّنا نعلم النفاق الذي يمارسه أرباب الطغيان والأديان عادة في هذا الباب. فتجدهم مثلاً، إذا أرادوا معاقبة متكلّم ضدّهم استعملوا حجّة "نعم هو مسالم، لكن الناس ستسمع كلامه وتتأثر به سلباً ولذلك نعاقبه". فيُحمّلون المتكلّم مسؤولية آثار كلامه ولو في بعض الناس. حسناً. لكن هؤلاء أنفسهم إذا جاء أحد إلى نصوص دينهم وأخذها وصار "إرهابياً" مثلاً، تجدهم يتبرءون ويبكون ويشكون ويقولون "ما علاقة نصوصنا المقدّسة بهذا المجرم اللعين ! النصوص مقدّسة ولكن فهمها غير مقدّس، النصوص مسالمة لكن بعض الناس يأخذها بطريقة خاصّة به" إذن، يبرءون المتكّم من آثار كلامه. ومثل هذا التناقض الشنيع لا يفسّره إلا أنهم لا يهتمّون بعدل ولا عقل، الذي يهمّهم هو ما يرونه مصلحتهم وحفظ قوّتهم ومناصبهم، ولا قيمة لما وراء ذلك حتى لو أظهروا أنفسهم بأبشع مظاهر الأغبياء والسفهاء، فهذا لا يهمّ على ما يبدو. الواجب لمن يريد العدل والعقل هو الأخذ بمبدأ حرية المتكلّم ومسؤولية السامع.

...-...

—علي الخواص—

المصدر: دار الآفاق العربية. الجواهر والدرر الكبرى والوسطى والصغرى، للشعراني. ص٨٩.

يروي الشعراني عن شيخه علي الخوّاص أنّه سمعه يقول.

{العارف بالله مِركب أدبُهُ من شرع وحقيقة يأكل بعضه بعضاً، فإن تنفس استراح في نفسه وأهلك الناس بكلامه، وإن سكت هلك في نفسه وهلاك غيره أولى.}

أقول:

الفكرة أولى {تنفّس} فالتعبير تنفيس عن النفس. عبّر الخوّاص عن التكلّم بالتنفّس، ومعلوم ضرورة التنفّس للحياة، وراحة الإنسان بالتنفّس. وهذا يكشف عن كون التكلّم للإنسان ضرورة من ضرورات حياته، وليست ترفاً ولا عَرَضاً. ونجد ما يعزز هذا المعنى في وصف للنبي عليه الصلاة والسلام نفسه لحال المؤمنين المتكلّمين في آخر الزمان-حين ينحطّ كل شئ- فيقول "فإن تكلّم أكلوه، وإن سكت مات

بغيظه". فالسكوت فيه موت بالغيظ، وحسب الخواص فيه اختناق وألم يمسّ جوهر نفس الشخص. وعلى ذلك، نفهم أهمّية جعل تحرير الكلام قيمة لا سياسية فقط ولكن نفسية ووجودية عامّة.

الفكرة ثانية {وإن سكت هلك في نفسه} فالتعبير من حفظ النفس والإبقاء عليها. فالذي يدافع عن تكلّمه مثل الذي يدافع عن حياته وتنفّسه. وما يُباح للدفاع عن التنفّس يُباح للدفاع عن التكلّم. ومن الإضرار بالنفس الممنوع فطرةً وعقلاً وشرعاً السكوت.

الفكرة ثالثة {وهلاك غيره أولى} لأن الغير قادر على عدم الهلاك بكلامه فهو مسؤول عن حفظ نفسه بعدم الهلاك بكلام العارف أي كل واحد مسؤول عن حفظ نفسه بالكلام ومِن الكلام. أي لأن السامع قادر على أخذ كلامي بطريقة لا تهلكه، بينما سكوتي في نفسي سيهلكني، فالسامع مختار بينما المتكلّم مضطر، ومراعاة المضطرّ أولى من مراعاة المختار. فـ{هلاك غيره أولى} أي عليه التكلّم وليكن ما يكن من حال السامعين. مرّة أخرى، حرية المتكلّم ومسؤولية السامع.

...-...

—عبد الوهاب الشعراني—

المصدر: دار الآفاق العربية. الجواهر والدرر الكبرى والوسطى والصغرى، للشعراني. ص٨٩.

قال الشعراني.

{وقد رأيت أخي أفضل الدين-رحمه الله تعالى-لما كانت الحقيقة تبدو له ويكتمها يطلع على يديه جراحات حتى يذوب بدنه، وكان إذا تكلم يرمونه جيرانه بالزندقة، لدقّة مدارك كلامه رحمه الله تعالى.}

أقول:

الفكرة أولى {لما كانت الحقيقة تبدو له ويكتمها يطلع عليه جراحات حتى يذوب بدنه} الألم البدني لعدم الكلام فالضرر مادّي عليها. وهنا نجد الأثر البدني المادّي لكتم الكلام. فالقضية ليست فقط نفسانية أو مجازية حين نشبهها بالاختناق، كلّا، هي ألم وإضرار حقيقي للنفس وكذلك للجسم. وكلّما ازداد اقتناع الإنسان بما عنده، كما هو حال صاحب القصّة هنا الذي كانت تتجلّى له {الحقيقة}، كلّما ازداد تأثر نفسه وبدنه أيضاً بكتمها. فالمعنى الأوّل هو تأثير كتم الكلام على البدن. والمعنى الآخر وهو مهم بحدّ ذاته، هو أن المعاني تطلب الانتشار بذاتها، أي الأفكار والخواطر والمشاعر وما في باطن الإنسان يريد الظهور والانتشار والتعبير عنه، وكتمه يؤدي إلى ارتداد طاقته وتحوّلها من طاقة نورية إلى طاقة نارية تحرق صاحبها وتجعله يعاني نفسياً وبدنياً. وعلى ذلك، لا قيمة لنصيحة "اكتم أفكارك في نفسك" أو "ما عليك من الناس خلّيك في نفسك" وما أشبه من عبارات الجاهليين والجاهلين والمستعبدين. الأفكار تطلب الانتشار، فإمّا أن تتحرر بالتعبير وإمّا ستتحوّل إلى نار. وهذه النار قد تشتعل في نفسه صاحبها "فيموت غيظاً" كما وصف النبي، وإمّا سيتمّ التعبير عنها نارياً وفعلياً أيضاً كمظاهر العنف واللامبالاة بالحياة والقِيَم وما أشبه من انفعالات نارية تجدها كثيراً ودائماً في مجتمعات المستعبدين الصامتين. كتم الكلام عنف، تجاه النفس وتجاه الناس وتجاه العالَم بل حتى بعض هؤلآء المستعبدين من شدّة خوفه من مواجهة الذين يقهرونه يتركهم ويتوجّه في سبّه وشتمه وطعنه وكفره تجاه الله ربّه. إجبار الإنسان على كتم كلامه هو ارتكاب لعنف حقيقي ضدّه. والتعنيف يواجَه-عدلاً-بالتعنيف.

الفكرة ثانية {إذا تكلّم يرمونه جيرانه بالزندقة لدقة مداركه}. هنا أكثر من أمر. الأمر الأوّل، علاج الكلام القليل المُشكِل يكون بمزيد من الكلام الموضح. فالجيران الضعاف الفهم هنا يرمون المتكلّم بالحقيقة والدقيق المدارك أيضاً بالزندقة، وعلاج ذلك لا يكون إلا بشرح وتبسيط الكلام الدقيق المدارك حتى يستطيع هؤلاء فهمه وتناوله، ولا يوجد علاج آخر لهم. وهذا يكشف عن مبدأ أمراض الكلام علاجها الكلام. وليس الصمت والكتم والمنع. أمراض الكلام علاجها مزيد من الكلام. الأمر الثاني وهو الأخطر، هنا حالة شخص يعرف حقيقة ودقيق المدارك أي عالي العقل والفهم، لكن جيرانه يرمونه بالزندقة، الآن افترض أن هذه التهمة وراءها عقوبة نفسية أو مالية كقتل أو غرامة أو سجن مثلاً، فالنتيجة أننا بهذه العقوبة سنجعل الجاهل يحكم على العاقل، والسخيف يحكم على الشريف، والمقصّر في التعلّم يحكم على المجتهد في العلِم. فهذا ليس فقط ظلم شنيع، بل ظلم مضاعف، لكنه ظلمات مضاعفة أضعافاً كثيرة لأنه يعني جعل المجتمع محكوماً بعقول أسخف مَن فيه أو في أحسن الأحوال أوسط مَن فيه. فكل جديد، كل غريب، كل دقيق، من أمور العلم والفكر والفلسفة يصير جريمة إرضاءً للمقصّرين والجاهلين بل والملاعين. ومثل هذا التأليب لبعض الناس على بعض في قضايا الكلمة والفكرة والحقيقة علامة على مجتمع مجرم وظالم ومظلوم ومستعبد.

...-...

— الخلاصة —

فهم طبيعة الكلام، في ذاته وفي علاقاته النفسية وفي آثاره الفردية والاجتماعية، يؤدي بمَن يريد تأسيس مجتمع على العدل والعقل إلى ما يلي : حرية مطلقة للكلمة.

هذا التحرير هو الذي يميّز المجتمع المستنير والإنساني عن أي مجتمع آخر. والآخر لا يكون إلا دركة من دركات جهنّم، فسافل وأسفل وأسفل منه لكن كلّهم دركات جهنّمية. وحين أقول "جهنّمية" لا أقصد استعمال تعبير ديني وبلاغة للتأثير العاطفي. بل كما أن "شدّة الحرّ من فيح جهنّم"، فجهنّم حقيقة لها انعكاسات في هذا العالَم، كذلك المجتمع الذي يحارب الكلمة ويقيّدها هو مجتمع جهنّمي بدركة أو بأخرى، وكلّما ازدادت القيود كلّما ازداد تعمّقهم في جهنّم. وسيظهر ذلك في عذاب عقلي ونفسي وبدني واجتماعي بكل شكل ولون. نعم، هذا لا يعني أنّه لا توجد معاناة أخرى للبشرية إلا في مجال الكلام، لكن حين ينسدّ مجال الكلام سينسدّ معه باب السلام، وسينفتح بالتالي كل باب عنيف وناري ومؤلم وملتوي، وسينتشر اليأس والخوف والرعب والنفاق والتقية.

مع كل فكّ لقيد من القيود القانونية والاجتماعية عن الكلمة، يرتفع الإنسان، فرداً ومجتمعاً، درجة. وكل فرد مسؤول عن هذه العملية، لأن كل فرد مساهم فيها في حدود نفسه ومع أسرته ومع مَن حوله وفي مجتمعه. فلا تفكّر في تغيير قوانين الدولة فقط، لكن اعمل على أن تمارس أنت حريتك الكلامية المطلقة في حدود نفسك، في غرفتك، في مكتبك، في كلامك مع ثقاتك وفي كتابتك واستعمال وسائل النشر غير الاسمية المحمية، وهكذا باستعمال كل وسيلة ممكنة. ثم اعمل على تأسيس هذه الحرية في أهلك وأسرتك ومَن حولك من أصحابك. وهكذا تدريجياً حتى ينتشر الأمر. كثير من المجتمعات يقيّدها عامّتها وليس حكوماتها. وبعض العامّة يطلبون الطغيان ويعبدونه ويريدون معاقبة من يتكلّم ضدّ معتقداتهم وعاداتهم وما أشبه من شؤونهم. في هذه الحالة، لن يجدوا معنى لتحرير الكلمة، لأنهم من أنصار تقنينها وتقييدها والمعاقبة عليها. كلّما ازداد تقدير الإنسان لنفسه، لروحه، لعقله، كلّما ازداد تقديره للكلمة وإرادته تحريرها في مجتمعه. فلابد من العمل على هذا الجانب أيضاً، وهو دعوة الناس ليكونوا أحياء المعرفة وأحرار الإرادة، والكلمة تجسيد للمعرفة والإرادة. والحرية روح الحياة.

(هل هذه تستحق التقييد القانوني للتعبير؟ )

سنذكر هنا أربعة مجالات للتعبير وقع النزاع في تحريرها حتى في بلاد مشهورة بالميل نحو تحرير التعبير، وسننظر فيها واحدة تلو الأخرى إن شاء الله لنرى مدى قيمة المعاقبة عليها.

...-...

١-تعليق الناس على قضيّة جاري التداول فيها في المحكمة، بهدف عدم التأثير على القضاة في أحكامهم بما يعلّق به الناس.

أقول: لا تستحقّ التقييد. السبب الأوّل، لأن التعليق العامّ على قضية جارية المفترض أنّه سيفتح باب التعليق لجميع الأطراف، المؤيدة والمحايدة والمعارضة للحكم بطريقة معيّنة في القضية. وعلى ذلك، القاضي الذي يريد أن يتأثّر ويبني حكمه على التعليق العامّ الجاري سيجد أمامه كل الآراء أو مختلف الآراء. وفي حال كان الرأي العام موحّداً في قضية ما، فهنا يأتي السبب الثاني. وهو أن القاضي الذي يبنه حكمه ليس على الوقائع والقانون ولكن على ما يقوله الناس، لا يستحقّ أن يكون قاضياً من الأساس، فبدلاً من تقييد التعبير لابد من طرد القاضي.

وتوجد لدينا قضية من هذا القبيل نالت من الرأي العام في البلاد وفي العالَم الشئ الكثير، هي قضية دومنياك الذي اتهمه اليهود بأنّه أيفان الرهيب المدير لغرف الغاز النازية في تريبلينكا، فرحلّه الأمريكان إلى الصهاينة وحاكمه هؤلاء لأكثر من سبع سنوات، والرأي العامّ اليهودي كان متأثراً جدّاً خصوصاً أن أربعة من الناجين من معسكر تريبلنكا شهدوا في المحكمة أن دومنياك هو أيفان مع كل المسرحية والدراما المصاحبة لمثل هذه الأمور، وأرادوا إعدامه، وفعلاً صدر الحكم الابتدائي بإعدامه، ولكن في الاستئناف قررت المحكمة العليا إبطال الحكم وأطلقوا سراحه. فإن كان الاحتجاج للتأثير على رأي القضاة ممكناً في قضية بسبب الرأي العام، فلا أظنّ أنّه ستوجد قضية أقوى من قضية دومنياك. ومع ذلك نجد في نهاية المطاف أنه تم إطلاق سراحه بسبب الشكّ في الأدلّة.

السبب الثالث، القاضي وراءه سلطة الدولة وجيوشها وشرطها، وأي فرد من الشعب وأي جماعة وحزب فيه مهما كانت قويّة فلن تكون بقوّة الدولة عادة وإلا لكانت هي الدولة ذاتها، ولا توجد دولة تسمح لأحد فيها باقتناء جيش وأسلحة وتنظيم يضاهيها. (لا يصحّ ضرب لبنان مثلاً في هذا الباب، لأن لبنان ليست دولة، لبنان دول متعددة في صورة دولة واحدة. وكذلك لا يصحّ ضرب المكسيك والدول الأخرى ذات العصابات القويّة، لأن تلك أيضاً دول متعددة داخل دولة وحسب ما علمناه أن العصابات القويّة في تلك البلاد مدعومة من حكومة البلد نفسها. فمثل هذه الاستثناءات النادرة لا تصحّ بأي وجه حتى تكون دليلاً ضدّ الأصل الذي ذكرناه). وبناء على ذلك، أيا كان التعليق المعارض لحكم القاضي والراغب في التأثير فيه، فقوّة القاضي أقوى من قوّة أي معلّق، فالمفترض أن لا يخاف من ذلك ويتأثر به. ولعله من الأسلم في القضايا الحساسة الخطيرة أن يتم تعيين حراسة خاصّة للقضاة المسؤولين عنها، لكن هذا نادر في البلدان التي تهمّ أصلاً بحرية التعبير. مع العلم أن قيد التعليق على القضايا الجارية أخذناه من القانون الأمريكي، والحجّة ضعيفة جدّاً لأن المعُلِّق المفترض أنه أثّر على سير العدالة هو شخص لا يحتاج إلى أكثر من القليل من المواقف الرسمية من الحكومة المحلّية وليس الفدرالية لتغييبه عن الحياة كلّها وليس فقط تحييد أثره في سير العدالة الأمريكية.

السبب الرابع، تسبيب الأحكام. الأحكام القضائية مسببة، أي القاضي يذكر فيها أسباب توصّله إلى ما توصّل إليه، وتوجد محاكم عليا يمكن الاستئناف لديها. فإذا افترضنا أن القاضي تأثر بشئ من

الرأي العام، فمثل هذا التأثر سيبرز في ضعف تسبيبه وعدم ارتباط الأسباب بالنتيجة النهائية. وبما أن القضية ذات رأي عام، فهذا سيدعو محاكم الاستئناف إلى مزيد من التدقيق في تسبيب القاضي، وعادة سيتم اكتشاف الخلل وعكس الحكم في أي دولة ذات قضاء محترم أو شبه محترم.

السبب الخامس، التعليق العام قد يفيد القاضي. فعلى العكس تماماً مما تدّعيه الحجّة، التعليق قد يفيد القاضي إن اطّلع عليه. لأنه من باب مشاورة الرأي والاستماع للآراء المختلفة في المسألة الواحدة، ومن المعلوم أن هذا أصل عظيم في الوصول إلى الآراء القويّة. فما بالنا نأخذ بالاستماع للآراء المختلفة في جميع المجالات الدينية والعلمية والأدبية والقانونية والسياسية والأسرية، فإذا جاءت النوبة إلى المجال القضائي كان تعدد الآراء والانفتاح عليها جريمة يستحقّ المدلي برأيه فيها العقوبة.

السبب السادس، ولعلّه الأهمّ، التعليقات كلمات، والكلمات لا تفرض وجودها على مَن لا يريد التعاطي معها، ولا تفرض معانيها على من لا يقبلها. فما معنى إذن تجريم التعليق على قضية جارية على فرض أن القاضي "سيتأثر" بالتعليق. وهل القاضي طفل تاه في البلد ونخاف عليه من تأثير المفسدين. هل القاضي ضعيف العقل والإرادة إلى حدّ أن كلمة في تلك الصحافة أو من ذلك العامل ستجعله يرضخ تلقائياً وعفوياً له. في هذا التصوّر من الطعن في القضاة أكثر مما فيه من الطعن في حرية الكلمة والصحافة. وفيه معاقبة لشخص على شئ لا يستحقّ العقوبة من الأساس. فليس من العدل سجن شخص تكلّم بكلمة، إذ لا تناسب بين العمل والعقوبة. فمن أجل ضمان سير العدالة القضائية يريد هؤلاء الاعتداء على مواطن مسالم. نقض العدالة في سبيل العدالة. وأسفه الوسائل ما نقضت الغايات الموضوعة هي من أجلها-حسب الفرض.

الحاصل، لا قيمة لتقييد التعليق على القضايا الجارية، لا من حيث العقل ولا العدل ولا التاريخ. فلابد من إبقاء مجال التعبير مفتوحاً للأشخاص والصحافة بغير عقوبات قانونية.

...-...

٢-الإباحية بالنسبة للمتاجرين فيها.

أقول: التجارة بالأمور الإباحية، كالكتب أو الصور أو الأفلام، ما المشكلة فيها؟ أمّا التجارة بحد ذاتها، فهي تبادل إرادي بين شخصين، ومن الواضح أن المشكلة ليست في واقعة التجارة لأن التجارة مباحة من حيث الأصل. فلا يبقى إلا أن المشكلة في موضوع التجارة، أي الأمور الشهوانية، الجنسية، اللذة المرتبطة بالأعضاء التناسلية التواصلية البشرية. المعنى مفهوم. لنختصره بالشهوة.

إرادة تقييد التعبير عن الشهوة، هو نتاج تصوّر خاصّ للجسد والطبيعة. وزبدة التصوّر هي هذه: الجسد شرّ. الطبيعة شيطان. وما أشبه من تصوّرات دينية قديمة. وبناء على ذلك، يصبح التعبير الحرّ عن الشهوة مرفوضاً من الأساس، بل لابد من تقييدها بقيود كثيرة كما أننا نقيّد انتشار النار ونخمدها حيث وجدناها إلا في حالات محصورة حتى نضمن عدم انتشارها تدمير البلد. فالشهوة في هذا التصوّر شرّ لابد منه من أجل التناسل، وإن تسامحوا قليلاً فيسمحون به بين الأزواج بالزواج الرسمي وفي السرّ فقط ويُنصَح بعدم الإكثار منه. المسيحية، مثل البودية مثل المزدكية الفارسية وأطياف إسلامية أديان أخرى، تعامل الشهوة كشرّ أصلي والجسد كالطبيعة ميدان عمل الشيطان. التصوّر بشكل عام تصوّر ديني خاصّ للجسد. حسناً.

الآن، في مجتمع يقوم على حرية الدين، وحرية التعبير، كيف يمكن فرض تصوّر ديني خاصّ واختيار تعبيري مخصوص على بقية أطياف المجتمع التي لا تأخذ بذلك التصوّر بل ترفضه بل تحاربه أشدّ محاربة وتعتبره مثالاً على الجهل والتخلّف والقصور بكل أشكاله. الحجّة مرفوضة من أساسها في

مجتمع يقوم على الحرية الدينية والتعبيرية. وبدون الحاجة للدخول في إبطال تصوّر الشهوة كشرّ لابد منه، لكن المأخذ الأساسي هو فرض أصحاب فكرة وعقيدة بقوّة القانون عقيدتهم هذه على البقيّة. فحتى لو كان تصوّرهم عن الشهوة هو الحق اليقين والصدق المبين، فليس لهم فرضه على البقيّة باستعمال شرطة الدولة التي تمثّل الجميع. وهنا مربط الفرس. هل الدولة تمثّل الجميع أم البعض؟ إن كانت تمثّل الجميع، فالجميع لا يقرّون بذلك التصوّر المظلم للطبيعة والجسد والشهوة. وبما أن هؤلاء لا يجبرون أصحاب التصوّر المظلم على رأيهم وعقيدتهم، فلا ينبغي لأولئك أن يفعلوا ما يكرهون أن يفعله غيرهم بهم. "أحبب لأخيك ما تحبّ لنفسك" يا ليت تفعّلون هذه قليلاً ولا تجعلونها مجرّد ألفاظ ميّتة. أنت تريد أن تكون حرّاً في ممارسة دينك وتفعيل عقيدتك، وغيرك يريد نفس الحرية، فأحبّ له من الحرية ما تحبّه لنفسك. وعلى أية حال، الدولة ينبغي عدم تدخّلها بقوانينها في هذا الباب.

إذن، الإباحية والتجارة فيها، لا تستحقّ التقييد التعبيري عنها. ومن لا يريد أن يقرأ كتاباً إباحياً أو يشاهد فيلماً إباحياً، فيوجد طريق سهل جدّاً لذلك وهو... لا تفعل !

...-...

٣-حماية الأطفال المشاهدين.

الحجّة هنا هي: إذا حررنا بعض الأمور، فيمكن للأطفال أن يشاهدوها وهذا يعرّضهم للخطر. مع العلم أن حماية الأطفال هنا تدور دائماً أو غالباً على "حمايتهم" من الأمور الشهوانية. مرّة أخرى، رجعنا إلى التصوّر المظلم للشهوة. لكن الأهمّ من ذلك، في عالَم اليوم وتقنياته، على مَن يرعى الطفل أن يهتمّ بما يشاهده وما لا يشاهده، فالمسؤولية على هؤلاء وليست على عاتق الدولة. حرمان الكبار من أمور بسبب احتمالية مشاهدة الأطفال تعني-حسب تعبير أحدهم وهو دقيق-"أن ننزل مستوى المعروض لمستوى الأطفال". وفي هذا من امتهان وتصغير المجتمع بكل شيوخه ورجاله وكباره ما فيه.

من جهة أخرى، ماذا بقي لحماية الأطفال منه في الواقع المعاصر؟ أفلام القتل والسرقة والضرب، حتى في الكرتون، صارت شائعة. ثم هل من حماية الأطفال أن نربّيهم أغبياء لا يعرفون الواقع، ثم نصدمهم حين يكبرون صدمة تجعلهم ينكصون نفسياً ويتمنّون البقاء في الطفولة "البريئة" مع كل ما ينتج عن هذا الانتكاص من أمراض وعقد معروفة. هل الحماية في إخفاء الحقائق أم في كشفها؟ إن كانت الحماية في الإخفاء، فلا أدري لماذا يعترض أنصار حرية التعبير على المجتمعات المغلقة التي لا تريد إلا أن تُبقي أفرادها يعيشون في "براءة" و "طهارة" عقلية ونفسية بوسيلة كل تلك القيود الجبرية. مرّة أخرى، ليس كل أحد لديه هذا التصوّر للطفولة ولا للحماية، بل نستطيع أن نقول بثقة بأن مثل هذا التصوّر ضعيف وآثاره السلبية أكثر من الإيجابية بكثير وسيظهر ذلك بعد أن يكبر الأطفال ولو قليلاً.

من جهة ثالثة، كيف ستتم حماية الأطفال من مشاهدة الإباحيات مثلاً؟ إذا كنّا نحن في هذه البلاد قد اطلعنا في صبانا على هذه الأمور، بالرغم من عدم وجود انترنت اليوم، ولا مواقع اليوم، ولا وسائل اليوم. فما بالك بالوضع اليوم ! هذا بالرغم من أننا تربّينا في بيئة مغلقة إغلاقاً يتمنّى الحرّ فيه الموت. ومع ذلك، لم يقدر أحد على منع هذه الأمور من مشاهدتنا. هذا غير طبعاً كل الأفلام العادية-وما فيها طبعاً-من عنف وشهوة وغباء وتفاهة وإلحاد، لا، هذه تستطيع أن تشاهدها حتى على قنوات مدعومة من الدولة. فنتيجة محاولة "حماية الأطفال" ستكون تقييد الكبار تقييداً يجعلهم يبغضون الدولة ويعادونها، ويكرهون الأحزاب المسؤولة عن التقييد، والنهاية ستكون اطلاعهم بشغف كبير حين يكبرون على ما مُنعوا منه في الصغر وكانوا يعرفون أو يشعرون بوجوده بطريقة أو بأخرى، وسينعكس الحال تماماً كما هو الحال اليوم في كل البلاد التي تدعم الانغلاق بقوّة القانون والدولة. انظر في أي بلد مغلقة، ستجدها

أفجر البلاد في انفتاحها الخفي أيام الانغلاق فضلاً عن حالها بعد الانفتاح الجلي. وإذا كانت سياسة "حماية الأطفال" قد نفعت، فما بال الكبار اليوم-وهم أطفال الأمس-على ما هم عليه من الحال الذي يشتكي منه أنصار سياسة حماية الأطفال قبل غيرهم. من الواضح إذن أن هذه السياسة لم تنفع. فلتجربوا غيرها إذن إن كنتم تعقلون.

٤-الطعن في سمعة الأشخاص بأكاذيب معلومة وبلا مبالاة.

أقول: هذه أهمّ القوانين التي لا تزال موجودة في جميع بلدان الأرض بلا استثناء، من أمريكا وأنت نازل (مع أن الأمريكان يميّزون بين الشخصيات العامّة كالسياسيين، والشخصيات العادية، ويجعلون القيود على الطعن في سمعة الأشخاص العاديين ويفتحون الأمر في الطعن في الشخصيات العامّة بقدر أكبر). تشويه سمعة الأشخاص لا تزال جريمة كلامية. ونحن نرى وجوب إزالة هذا القيد الكلامي. وفيما يلي الأسباب:

لا يمكن لأحد أن يشوّه سمعة أحد كما يستطيع مثلاً إحراق منزله. وهذا راجع إلى حقيقة الكلام وأثره في الناس. إذا كانت كلمة فلان تشوّه السمعة، فيستطيع مَن تعرّض لتشويه السمعة أو غيره أن يردّ بكلمة تطهّر سمعته. وإذا كان المتكلّم الأوّل يملك وسائل إعلام أبعد أثراً من الذي تعرّض لتشويه السمعة، فهذا بحدّ ذاته سيجعله مشهوراً لأن وسائل إعلام كبيرة تكلّمت عنه، وشهرته هذه ستجلب له قدرة على إيصال صوته لجمهور أكبر، وخصوصاً ستفتح له أبواب وسائل الإعلام الكبيرة المنافسة على الأقلّ لتستضيفه وتسمع رأيه. هذا مع العلم بأن وسائل التواصل الاجتماعي اليوم أقوى في إيصال الرسائل من كل وسائل الإعلام الكبرى أو لا أقل صارت تضاهيها أو تقترب منها وصار ما يشتهر فيها تجتذبه وسائل الإعلام التقليدية فيكسب من الطرفين. إذن، بما أن الكلمة لا تؤثر باستقلالية عن السامعين، فلا يوجد داعي لمنع المتكلّم من الكلام. هذا في حال كان الكلام كذباً. أمّا إذا كان صادقاً أو مقنعاً، فأين المانع من إقناع الناس بما هو مقنع لهم أو بما هو صادق في الواقع؟ لنأخذ مثالاً واضحاً: زيد اتهم عمرو بأنه مغتصب على الهواء مباشرة، وعمرو ليس شخصية عامّة بل مواطن عادي. هل يحقّ لعمرو أن يقاضي زيد بتشويه السمعة؟ لا. لأن عمرو يستطيع أن يسكت ولا يقول شيئاً أصلاً، ويكفي أن الدولة لم تقاضيه وتحسبه بسبب اغتصابه حتى يؤكد أن براءته الأصلية لم تتكدّر. فالإنسان بريئ حتى تثبت إدانته، وبما أنه غير مُدان فهو لا يزال بريئاً، وليقول مَن يشاء ما يشاء بعد ذلك. ويستطيع عمرو أن يخرج ويقول "بل زيد هو المغتصب، وقد رأيته يغتصب أمّه قبل أسابيع لكني لم أبلّغ عليه إشفاقاً عليهما من الفضيحة". تهمة مقابل تهمة، كلمة غير مبرهن عليها مقابل كلمة غير مبرهن عليها. فالذي يريد أخذ أي كلمة غير مبرهن عليها، فليأخذ الاثنين إذن، ويستطيع عمرو أن يقول "زيد كاذب" بل حينها كلامه أقوى لأنه مدعوم ببرائته الأصلية وترك الدولة له وعدم تجرؤ زيد على مقاضاته في المحاكم الرسمية. وأمّا إن قلنا "لكن قد تتأثّر سمعة عمرو بالرغم من ذلك لأن المجتمع ليس كلّه أذكياء وعدول مثل ما تتصوّر". أقول: والله إذا كنّا سنفترض أن الناس أغبياء وظالمين، فنستطيع أن نودّع القاعدة الأساسية لكل حرية دينية وعقلية وكلامية وسياسية ومدنية لأن الأغبياء والظالمين سينتهي بهم الحال إلى نسف كل هذه الحريات والقواعد الحقوقية. بالإضافة إلى أنه من الجيّد أن تكتشف الغبي والظالم، حتى تبتعد عنه. فقد كفاك مؤونة اكتشافه حين تصرّف بغباء وظلم فاحش كأن يصدّق كل ما يقوله عنك أي شخص بغير برهان ولا قضاء، فلماذا تهتمّ أصلاً بهذا الكائن التافه. ولماذا نختزل حرية تعبيرنا بسبب مثل هؤلاء. قلّب الأمر على وجوهه، ستجد أنه لا داعي لتقييد حرية الكلام على فرض أنها حرية مبنية

على مثل هذه الأفكار وليست ذاتية وجوهرية التأسيس في عمق الإنسان نفسه ولا يستطيع ولا يحق له التخلّي عنها بأي اعتبار كان من الاعتبارات الاجتماعية.

يقول بعض خبراء الدعاية "لا توجد دعاية سيئة". بمعنى، أن كلام الآخرين عنك هو بحد ذاته كلام عنك، أي هي دعاية فعّالة لك. وبعد الشهرة ستحصل على انتباه الناس. وحينها تستطيع استغلال ذلك في أغراضك الخاصّة. قد تقول: لكن قد توجد دعاية سيئة تجلب عليك اعتداءات الناس. أقول: في مجتمع مبني على الحرية كما هو الحال في افتراضنا هنا، ستوجد طوائف كثيرة في المجتمع تخاف على نفسها من التعرّض للاضطهاد بسبب دعاية سيئة عنها هي، ومثل هذه الطوائف بعضها أو كلّها ستقف بجانب أي شخص يتعرّض لمثل تلك التهديدات وتدعمه، فضلاً عن الدولة ذاتها، بل سيكون الاعتداء عليه من أكبر أسباب شهرته، وستفعل تلك الطوائف ما تفعله لأنها تخاف على نفسها. كما أننا نجد مثلاً اليوم في الغرب طوائف لعلها تبغض الإسلام والمسلمين من أعماق قلوبها، ومع ذلك تقف ضدّ محاولات تشويه المسلمين وتهجيرهم ومراقبتهم، لأنها تخاف على نفسها وليس لأنّها تخاف على المسلمين لكنها تعلم أنه بعد المسلمين سيأتي الدور عليها لأنها أقلّية أو غريبة أو لها آراء تخالف رأي قوى اجتماعية معيّنة هي ذات القوى التي تريد محاربة المسلمين. إذن، الدعاية السيئة ليست أمراً إجرامياً ولا مخيفاً. لأنّها من جهة تجعلك مشهوراً، ومن جهة أخرى تجلب لك معونة طوائف لم تكن تحلم بتأييدها لك، ومن جهة ثالثة في حال وصل الأمر إلى تهديد فعلي وخوف واقعي من وقوع اعتداء توجد الدولة بجانبك لتحميك.

قد تقول: لكنّي لا أريد الدعادية أصلاً، لا السيئة ولا الحسنة، أريد أن أعيش بسلام وعزلة ولا أريد لأحد أن تكون له سلطة لتشويه سمعتي وجلب الانتباه لي. فإذا كان للناس حرية قول ما يشاؤون بجهل وكذب متعمّد عن أي شخص، فحينها يستطيع أي شخص أن يرى شخصاً منزوياً في منزله أو لا يتكلّم مع الناس لأنه يريد الانفراد، فيرغب في تعكير حياته لشيطنة في نفسه فيخرج على وسائل الإعلام ويقول "فلان الفلاني المعتزل في بيته يفعل كذا وكذا من الجرائم والمشاكل القبيحة وفيه وفيه". وحينها سيخاف أهل الحيّ منّي بسبب هذه السمعة السيئة. وقد أتعرّض للاعتداء الفعلي. وأنا لا أريد هذا الازعاج من الأساس. لا أريد أن أردّ على أحد، ولا أتدخل في أي شئ. أريد حياة هادئة. وحرية تشويه سمعة الآخرين تعني أن كل فرد معرَّض للازعاج والخطر في حياته الخاصّة. ولذلك لابد من وجود عقوبة رادعة لكل شخص حتى لا يُقدِم على مثل هذا التشويه من الأساس.

أقول: أوّلاً، حين يعرف الناس بوجود حرية لتشويه سمعة الآخرين (مع التنازل عن التسمية جدلاً)، فلن يكون لمحاولة تشويه السمعة تلك الفعالية أصلاً. بعض الأمور تستمدّ قوّتها من ندرتها، ومن منع الدولة لها. لكن في حال صارت عادية، لا يلتفت معظم الناس لها في معظم الأوقات أو كلّها. مثلاً، بيع الخمر ممنوع في بعض البلاد، فتجد الناس تنفعل إذا رأت خمراً أو سكراناً. لكن في بلاد تسمح ببيع الخمر، لا يلتفت الناس عادة لمثل ذلك بل حتى إذا رأوه قد يحتقروه أو لا يبالون به كلّياً. وكذلك الحال في قوانين تشويه السمعة. لأن مثل هذه القوانين موجودة اليوم، فحين تصدر "فضيحة" عن شخص، يلتفت بعض الناس لها. لكن حين ينفتح الباب على مصراعيه، لن يكون لها مثل هذا التأثير حسب المتوقع بناء على قياسه على المعلوم من النفس البشرية والظواهر الاجتماعية. خذ مثلاً أقوى من الخمر، الإباحية. كم هو الفرق بين دولة تسمح بالإباحية وبين دولة تمنعها في التأثر بمشاهدة الإباحية أو معرفة أن فلان ممثل أو ممثلة إباحية. فرق شاسع وعظيم جدّاً. لكن انظر في نفس الدول التي سمحت بالإباحية بعد

منعها والمعاقبة عليها، وقارن بين تأثرهم وحالهم قبل وبعد، وستجد نفس الأمر، فرق شاسع وتغيّر عظيم. كذلك الحال في الكلام عن الآخرين.

ثانياً، العيش في مجتمع حرّ له ضريبة. وأهمّ ضريبة لحرية الكلام، هي أن تسمع كلاماً تكرهه ولا تريده. فحتى تملك أنت حرية قول ما تشاء بالرغم من كره الآخرين له، فلابد من أن تتحمّل سماع أو وجود أقوال تكرهها ولو عنك وعن أعزّ ما تؤمن به وتحبّه. تريد صمتاً، اذهب إلى مجتمع غير حر، فتلك مجتمعات لا تسمع فيها إلا نباح الكلاب في الهواء أو لعظمة الأسياد، وتستطيع أن تعيش كنكرة غير معروفة كما تشاء هناك (إلى أن تُفرَض عليك أوامر المشاركة في قضايا السادة، فحينها ستتمنّى أن فلاناً شتم عرضك وأعرضت عنه في بلاد الحرية).

ثالثاً، إرادتك العيش كنكرة في المجتمع هي إرادة غير محترمة إلا في مجتمع حرّ. لأنه في مجتمعات شمولية وديكتاتورية، لا يحقّ لك أصلاً مثل هذه العزلة، بل المشاركة في خطط الدولة والقوى النافذة فيها حتم تحت طائلة العقوبة التي قد تصل حد القتل. فأنت ترغب في امتيازات الأحرار مع ضمانات العبيد. وهذا تناقض لن يسمح به الواقع. التعبير عن النفس بالكلمة هو من صلب التعبير عن الإرادة الحرّة. والاعتراف بإرادتك الحرّة والتعبير عنها هو الأساس للحرية الكلامية والذي تريد حضرتك منعه من الآخرين لأنك تريد العيش كنكرة معدومة ومحكوم عليها بالإعدام مطلقاً في المجتمع.

رابعاً، بعد تطبيق حرية "تشويه السمعة"، النتيجة الواقعية ستكون واحد من اثنين. إمّا أنه ستكثر محاولات تشويه السمعة في كل مكان في البلد، وإمّا أنها ستكون نادرة وقليلة. ولا نتصوّر الحدّ الوسط في هذا الأمر، لأننا إذا افترضنا أن أكثر الناس سفلة إلى حد التكلّم بالكذب الصريح المعلوم لهم لا لشئ إلا لإزعاج الآخرين، فهذا سينتج الكثرة. وإذا افترضنا أن أكثر الناس ليسوا سفلة بذلك الشكل، فستكون الادعاءات قليلة. فإذا وقعت الكثرة، فالكثرة ستُبطِل قيمة الأفراد، بمعنى أن الناس ستقول حين تسمع محاولة تشويه سمعة شخص مجهول ومغمور "آه، محاولة أخرى من شخص تافه لإزعاج الناس" وسيكون ذلك مدعاة لاحتقار المتكلّم بدلاً من تصديقه. وإذا وقعت القلّة، فالضرر القليل موجود في كل سياسة مبنية على حق أصيل وسينتج عنها خير متوسّط أو كثير. ولن نطعن في حرية الإنسان ليتكلّم من أجل ضرر محتمل قليل، توجد طرق كثيرة لعلاجه، وتوجد فوائد كثيرة محتملة من ورائه.

الخلاصة: إرادة أفراد العيش كنكرات، لا تبرر تجريم الكلمات.

...-...

الخلاصة العامّة: هذه أربع مجالات يتم عادة تبرير تقييد التعبير فيها بقوّة القانون والشرطة، وكما ترى كلّها لا تستحق الوجود في مجتمع إنساني حر. ولا نحتاج قول "إنساني" و "حر"، لأن إنساني تعني حر. وغير الحر لا يكون إنسانياً أبداً بل هو نوع من أنواع الدواب في أحسن الأحوال. وإذا كان لحرية الإنسان التامّة أن تظهر، فلا مجال لظهورها في هذا العالَم إلا بالكلمة. فتجريم الكلمة إبادة الإنسانية. ولذلك لا يجوز لإنسان أن يقبل بذلك التجريم بأي حال من الأحوال.

...............................................................................

انتهى الكتاب ولله الحمد.